

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_228869

UNIVERSAL
LIBRARY



هو الله

(ان نصر و الله ينصركم)
اگر خدا را یاری کنید (یعنی
اگر بتعلیم علوم الهی و شر معارف
دینی و دعوت خلق بسوی دین خدا
بکوشید) خدا شما را (در دو جهان)
یاری میکند و از شر حسودان و
دشمنان محفوظ میدارد.

اشارات از شکا تهران

جلد دوم

۳۹۵

حکمت الهی

عام و خاص

نگارش

محمی الدین مهدی الهی قمشه

۱۱۰
۷۲

تهران

۱۳۳۶

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ۱۱۰ ۲ ۴ Accession No. ۲۹۰۰

Author حمید الہی قمشہ

Title مکتب الہی عام و خاص ۱۳۳۶ (جلد دوم)

This book should be returned on or before the date last marked below.

نکات و اشارات

مکتب الہی عام و خاص

تہران

۱۳۳۶

چاپخانه دانشگاہ

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بعد از حمد و ثنای الهی و صلوات بر رسول ختمی بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و آل اطهارش گوئیم این کتاب شامل سه قسمت است .

(قسم اول) شرح رساله فصوص الحکم معام ثانی ابونصر فارابی که خلاصه ایست در حکمت الهی و عرفان و علم النفس با عباراتی فصیح و موجزو اشاراتی بلباب و حقایق این علوم و بنظر اهل بصیرت با آنکه مختصر است بینایان کننده محصل از کتب مفصل است .

(قسم دوم) شرح خطبه توحیدیه اول نهج البلاغه در حکمت نظری و معارف الهی است که توان گفت روح معانی و اب الالب لطایف دوره حکمت بافصیح ترین عبارت و صریح ترین برهان که خاص اسان معجز بیان عالی علوی است در آن مندرج است (قسم سوم) ده مقاله در حکمت عملی شرح صد کلام از جواهر کلمات قصار آن بزرگوار است که بهترین کتاب مختصر و جامع حکمت عملی و اخلاق است پس توان گفت کتاب شامل یک دوره حکمت و فلسفه الهی علمی و عملی است با ادله و برهان عقلی علاوه بیان وحی آسمانی و انشاء الله امید است مقبول خاطر دانشمندان و صاحب نظران اهل ایمان گردد که کاشف از قبول در گاه ایزد متعال و ذخیره آخرت این شرمندگناه و فقیر الی الله است و اینجا که بشرح فصوص یعنی قسمت اول کتاب میپردازیم لازم است خلاصه فص اول را قبلاً بیان کنیم چون کلام مجمل و مطلب مشکل است و آنگاه وارد شرح شویم .

پس گوئیم فص اول رساله، در اثبات مبدأ متعال (خدای عالم) است از نظر در وجود بدین برهان که هر چه مرکب از وجود و ماهیت است (مثلاً انسانی است موجود که مرکب است از انسانیت و وجود) آنچه وجود عین ماهیت و جزء ماهیت و معلول ماهیتش نخواهد بود (برهانش در کتاب مذکور است) پس وجودش عارضی و محتاج

بغیر است و آن غیر باید مرکب از وجود و ماهیت نباشد (بلکه وجود صرف باشد) والا آنهم محتاج بغیر شود.

و آن دانی که مرکب از وجود و ماهیت نیست بلکه حقیقت و ماهیتش عین وجود است او واجب الوجود بالذات است و خالق و علت کل موجوداتی که مرکب از وجود و ماهیت اند پس مطلوب ثابت شود که هر چه چیز موجودی است یعنی مرکب از وجودی ماهیتی است مانند تمام ممکنات آن چیز محتاج بعلمت و موجد و آفریننده است که و ماهیتش عین وجود است و او منحصراً واجب الوجود بذاته است فثبت المطلوب

و باید دانست که حکیم فارابی در این رساله تنها از نظر در وجود که حقیقت واجب است اثبات وجود حق و توحید و علم و قدرت و سایر اوصاف کمالیه او را نموده بدون آنکه محتاج بنظر در معلوماتش شود گرچه از نظر در معلومات و آثار هم بدین مقصد توان رسید اما طریقه اول اتقن و احسن است که طریقه صدیقین نامید و در فص آتیه طریق اول را قوس نزول و دوم را قوس صعود خوانده است که انشاء الله بیان خواهد شد

فهرست کتاب

- | | | | |
|------|---|--|--|
| صفحه | ۱ | فصل اول | اثبات خدا بدین طریق که موجودات همه مرکب از وجود و ماهیتند و وجود عین ماهیات و جزء و لازم ماهیات نیست پس وجودشان عارضی و محتاج بعلت است و آن علت بحکم بطالان تسلسل باید ماهیتش عین وجود باشد و آنکه ماهیتش عین وجود است خداست که خدا حقیقت هستی است فهو المبدأ |
| صفحه | ۴ | برهان بر نفی عینیت وجود و ماهیت و نیز عدم علیت ماهیت بر وجود | |
| صفحه | ۷ | فصل دوم | ماهیات موجوده چون موجودند ممتنع الوجود نیستند و چون مرکب از وجود و ماهیتند واجب هم نیستند پس ممکن الوجودند و ممکن در وجود بعلت وجود محتاج است و علت وجودش خداست که صرف الوجود است |
| صفحه | ۸ | فصل سوم | ماهیات معلوله وجودشان از غیر و عدم شان از ذات خود است و ذاتی مقدم بر غیری است پس عدم ماهیات ذاتاً مقدم بر وجودشان خواهد بود یعنی همه حادث بحدوث ذاتیند و حادث محتاج قدیم الذات است (و این سه فصل در اثبات واجب متعال بود) |
| صفحه | ۹ | فصل چهارم | این فصل بیان توحید و یگانگی خداست بدین طریق که هر چه متکثر الافراد باشد سبب تکثر ذات آنچیز نیست والا فردش موجود نمیشد و کثرت هم که لازم وجود افراد است موجود نبود پس سبب تکثر غیر آن ذات است پس اگر واجب متکثر الافراد باشد بسببی غیر خود در وجود محتاج است و محتاج خدا نیست |

صفحه ۹ فص پنجم این فص نیز بیانی قریب بشرح فص پیش اثبات توحید واجب الوجود است

صفحه ۱۰ فص ششم این فص مقدمه برای اثبات بساطت واجب و یکتائی

خداست بدین بیان که چون در منطق ثابت شده که فصل

سبب وجود جنس است نه مقوم ماهیت جنس و خدا چون

ماهیتش وجود است فصل سبب وجود علت قوام او شود و

این محال است پس واجب مرکب از جنس و فصل نیست

صفحه ۱۲ فص هفتم متمم فص سابق است در احدیت و یکتائی واجب متعال

صفحه ۱۲ فص هشتم واجب را تکثر عددی نیست والا تمام افرادش معلول غیر

بودند و این خلف است

صفحه ۱۳ فص نهم این فص نیز بیان بساطت و یکتائی کامل ایزد متعال است

باین بیان که خدا را هیچ گونه اجزائی نیست نه ترکیب از

وجود و ماهیت نه جنس و فصل نه ماده و صورت

نه اجزاء مقصداری جسمانی برهانش آنکه اجزاء

شیء بر کمال مقدم است و چیزی بر واجب تعالی

مقدم نیست

صفحه ۱۴ فص دهم این فص نتیجه بیان سابق است و مقدمه برای علم ذاتی

که چون او بسیط صرف است ذاتش بر او حاضر و ظاهر

است و ظهور دانش بر ذات اقدس علم ذاتی حق است

صفحه ۱۵ فص یازدهم این فص بیان علم حق بموجوداتست باین بیان که چون بذاتش

عالم است و ذاتش علت کل اشیاء است پس عالم بعلمت کل

اشیاء است و لازمه علم بعلمت کل عالم بکل اشیاء است پس

خدا عالم بتمام کلی و جزئی موجودات عالم است

صفحه ۱۶ فص دوازدهم این فص در بیان ظاهریت و باطنیت حق است که خدا در

عین پیدائی از شدت پیدائی پنهانست

صفحه ۱۸ فص سیزدهم این فص در بیان عالم خداست بتمام موجودات جزئی و

کلی و زمانی و غیره بنحوی که از تغیر در معلوم عالم خدا

که عین ذات اوست تغیر نپذیرد که تغیر در ذات او محال است

صفحه ۱۹ فص چهاردهم بیان علم ذاتی و علم اول که در مقام ذاتست و بالضرورة

را سم مراتب علم فعلی که مراتب موجوداتست و آرامش و

اطمینان نفوس بواسطه علم باین ضرورت عالم ازلی

صفحه ۲۱ فص پانزدهم هر چه معرفت انسان بحضرت احدیت بیفزاید دهشت و

حیرتش فزون گردد و قلم حق مقام و حدت جامعه و لوح

مقام کثرت اسمائی خداست

صفحه ۲۲ فص شانزدهم غیر موجودات زمانی و مادی که متناهی هستند در عوالم

تجرد هر چه خواهی از هر جهت نامتناهی است

صفحه ۲۳ فص هفدهم بیان قدرت فعلی خداست که چون علم حق موجب پیدایش

عالم است پس عالم و احاط ذات خود قدرت فعلی است

بدون صفت قدرت زائد بر ذات و معنی قلم و لوح و سدره

المنتهی و روح کلی و جسم کلی و عرش و کرسی و سماوات

و حمد و تسبیح کلیه موجودات نسبت بحضرت حق

صفحه ۲۵ فص هجدهم برای معرفت خدا دو طریق است (برهان انی و شبهه لمی)

یک طریق از نظر در نشانههای قدرت و علم و حکمت در مراتب

عالم آفرینش و نفوس ناطقه انسانی (آیات آفاق و انفس برهان

انی) و یک طریق از نظر بخود حق یعنی بحقیقت هستی

و صرف وجود که برهان از وجود او بر اثبات اوست (برهان

شبهه لمی) و اشرف این دو طریق برهان دل علی ذاته بذاته است

صفحه ۲۷ فص نوزدهم نتیجه بیان در فص سابق است

- صفحه ۲۸ فص بیستم بیان آنکه مثل و شبه وند و ضد برای خدا نیست چون هیچ جهت مشارکت با خلق ندارد
- صفحه ۳۰ فص بیست و یکم (مهمترین قسمت روانشناسی)
- صفحه ۳۱ فص بیست و دوم کمال نفس ناطقه و سعادت حقیقی او بمعرفت حق و شهود حسن مطلق است
- صفحه ۳۲ فص بیست و سوم نفس ناطقه هرگاه بمعرفت خدا نائل شود لذت بی حد یابد و چون از او دور شود تالم و تأسف بی نهایت ویرا حاصل شود
- صفحه ۳۳ فص بیست و چهارم نفوسی که از معرفت خدا لذت و از غفلت خدا تالم ندارند در اثر اشتغال بمادیات است و مانع شدن ممرض علاقه شہوانی حیوانی از لذات حقیقی و تالم از فقدان آن
- صفحه ۳۴ فص بیست و پنجم مثالی در توضیح و اثبات اینکه هرگاه نفوس را امراض نفسانی از علاقه بجسمانیات بود بلذات عقلی نائل نشوند
- صفحه ۳۶ فص بیست و ششم لذات معنوی محتاج بطرد و دور کردن علاقه بلذات حسی است و لذت شهود حق مجرد از لباس لذات روحانی و هر توجده بغیر حق خواهد بود
- صفحه ۳۸ فص بیست و هفتم بیان عشق حق بذات خود که کمال الحسن و کل الوجود است چون عشق شهود حسن کامل است و خدا ذات خود را که کمال وجود (یعنی کل حسن است) بهام حضوری مشاهده میکند و شهود کل حسن کل عشق است پس ذات حق کمال العشق است و آنجا عشق و عاشق و معشوق یکی است و در معشوقیت مستغنی از عاشقی غیر ذات خویش است
- صفحه ۳۹ فص بیست و هشتم هرگاه خدا را شناخت همیشه ملازم و جالیس اوست و همیشه در عین وصال معشون بفراق او مبتلاست
- صفحه ۴۰ فص بیست و نهم هر موجودی در ظهور آثار وجودش بحمد و نماز و ذکر

و تسبیح خدا مشغول است

صفحه ۴۲ فص سی ام قسمت روانشناسی از نظر فلسفه الهی - روح مرکب از دو

جوهر است یکی جوهر بدن فانی با کم و کیف و غیره و یکی

جوهر روح قدسی بدون کمیت و کیفیت و این مقدار و

سائر امور عالم جسمانی و مجرد از عوارض جسمانیات

صفحه ۴۳ فص سی و یکم انسان مرکب از دو جوهر است یکی را حرکت و سکون

جسمانی و یکی منزله از کلیه اطوار و احکام بدن است و

آن جوهر روح است که از عالم امر حق یعنی جهان ما

فوق الطبیعه جبروت و لاهوت است

صفحه ۴۴ فص سی و دوم بیان نبوت است و نظر در مختصات مقام نبوت و شرح

کیفیت ارتباط او بعالم غیب و صدور معجزات و خوارق

عادات از پیغمبران و اولیاء الهی

شرح اسفار اربعه

صفحه ۴۵

صفحه ۵۰ فص سی و سوم معنی ملک و وجود ذاتی فرشتگان و وجود اضافی و تجسم

آنها در عالم خواب و یا عالم حس و بیان ارتباط ارواح

سفرای الهی با قوای ملکوتی و فرشتگان عالم قدس

صفحه ۵۱ حدیث کمیل و سؤال او از حضرت راجع بنفس و بیان مشروح علمی

آن بزرگوار و انطوای حدیث بر بسیاری از مسائل حکمت

الهی و معارف ربانی

صفحه ۵۳ شرح قوه فکر و مقام آن در روانشناسی علمی

صفحه ۵۴ قوه ذکر و اهمیت آن در عالم انسان

صفحه ۵۵ علم یا عالی ترین صفات انسان

صفحه ۵۶ مقام حلم و اهمیت آن در عالم وحدت و کثرت

صفحه ۵۷ نباهت و علوهت و بزرگی روح

ح

صفحه ۵۸	نفس کلیه الهیه و خواص و آثار عالیّه آن
صفحه ۶۱	خلاصه بیان حضرت مولی در این حدیث شریف نفس ناطقه
صفحه ۶۲	فص سی و چهارم انسان را بدن ظاهری است که بعلم تشریح شرح میشود
	و روح باطنی است که در فلسفه بیان میگردد
صفحه ۶۳	فص سی و پنجم قوای روح انسان منقسم بقوای علمی و عملی (عقل نظری و عملی) است
صفحه ۶۴	فص سی و ششم قوای نباتی و عدم احتیاج بیان در فلسفه الهی
صفحه ۶۵	فص سی و هفتم قوای حیوانی که از خدمه روح انسانی بشمارند
صفحه ۶۵	فص سی و هشتم قوای عملی و جنبه کنش مخصوص انسان
صفحه ۶۷	فص سی و نهم بیان قوای ادراکی انسان و شرح کیفیت ادراک
صفحه ۶۸	فص چهارم شرح قوای حیوانی انسان که پنج قوه حس ظاهر و پنج قوه باطن است
صفحه ۶۹	قوة سامعه
صفحه ۷۱	قوة باصره
صفحه ۷۳	قوة شامه
صفحه ۷۴	قوة ذائقه
صفحه ۷۵	قوة لامسه
صفحه ۷۶	اختلاف نظر در حس لامسه
صفحه ۷۹	قوای باطنه
صفحه ۸۰	فص چهل و یکم تأثیر قوای حسی از مدبرکات خود
صفحه ۸۱	فص چهل و دوم بیان کیفیت ادراک پنج قوه حسی
صفحه ۸۳	فص چهل و سوم غیر پنج قوه حسی که رابطه انسان به عالم محسوس و جهان ماده است قوای دیگر در باطن اوست از قوت حس مشترك و خیال و وهم و حافظه و متخیله یا متفکره و غیره

صفحه ۸۶	قوة خیال و وهم و دیگر قوای باطنه
صفحه ۹۰	اهمیت قوت خیال
صفحه ۹۳	فرق میان وهم و عقل
صفحه ۹۶	در معنی ادراك عقل
صفحه ۹۸	اتحاد عاقل با معقول
صفحه ۹۹	اختلاف ابوعلی با حکیم یونان فروریوس الهی در اتحاد
صفحه ۱۰۱	موافقت ملاصدرا با عقیده فروریوس
صفحه ۱۰۵	خلاصه بحث در قوای باطنه و نظر در خصوصیات هر يك از قوای
	نفس ناطقه
صفحه ۱۰۸	تقویت حافظه بطریقی چند
صفحه ۱۰۸	نسیان که ضد حفظ است هم در بشر لازم است
صفحه ۱۱۱	فصل چهارم قوای حس ظاهر اشیا را بصرف حقیقت و بدون مشوب
	با عوارض ادراك نتوانند کرد
صفحه ۱۱۳	فصل پنجم قوت و اهمیت حقیقت اشیا را ادراك نتواند کرد بلکه
	مقیم بماده ادراك میکند
صفحه ۱۱۵	فصل ششم و ششم روح انسان که پاک از مرتبه و هم و محکومیت ماده
	است تنها حقیقت اشیا را درك نتواند کرد
صفحه ۱۱۶	تذکره (عالم شهود و اشراق)
صفحه ۱۱۷	اخلاق از نظر ارسطو و از نظر نگارنده
صفحه ۱۱۸	اشکال بعضی عامای مصر در طریق اخلاق بر حکیم ارسطالیس
صفحه ۱۲۰	اختلاف نظر ما با ارسطاطالیس
صفحه ۱۲۱	فصل هفتم روح قدسی افراد عالی انسان توجدها عالم ظاهر و باطن
	هر دو تواند داشت و و تأثیرش از بدن خود ببدن عالم
	سرایت تواند کرد تا از وی کرامات و خارق عادات سرزند

- صفحه ۱۲۳ فص چهل و هشتم ارواح عامه بشر کدطی مراتب عالی بریاضات نکرده اند
و توجش بقوه از توجه بدیگر قوه باز میدارد
- صفحه ۱۲۵ فص چهل و نهم شرح قوه حس مشترك و آثار صادر از او هنگام توجه
او از قوای حسی ظاهر بقوای باطن
- صفحه ۱۲۸ جهان حسی بچشم خیال محسوس میگردد
- صفحه ۱۲۹ حس مشترك بفرمان عقل یا وهم
- صفحه ۱۳۰ سبب خوابهای راست اتصال روح بجهان غیب است .
- صفحه ۱۳۰ حال وحی و الهام انبیا و اولیاء حق
- صفحه ۱۳۱ مقام نبوت
- صفحه ۱۳۲ فص پنجاهم (برهان بر مجرد نفس ناطقه انسان)
- صفحه ۱۳۳ برهان دیگر بر مجرد نفس ناطقه
- صفحه ۱۳۳ فص پنجاه و یکم قوای حسی را ادراک و تصرف در عالم حسی ماده و
قوای عقلی در عالم عقلی مجردست و ذات حضرت احدیت
که فوق عالم حس و عقل است بکنه مدرک هیچیک
از قوای حسی و عقلی نخواهد گشت
- صفحه ۱۳۴ فص پنجاه و دوم ایزد متعال را بکنه ذات نتوان شناخت بلکه باوصاف
کمال باید شناخت
- صفحه ۱۳۵ اشکال در مقام معرفت و حل آن
- صفحه ۱۳۸ فص پنجاه و سوم فرشتگان را دو وجود است وجود ذاتی و اضافی
- صفحه ۱۴۱ مرتبه عالی وحی
- صفحه ۱۴۲ فص پنجاه و چهارم قلم و لوح خدا را جماد و جسمانی نباید پنداشت بلکه
حقایق روحانی هستند که از آنها بلوح و قلم تعبیر باستعاره
گردیده است
- صفحه ۱۴۴ فص پنجاه و پنجم در بیان جبر و تفویض و کیفیت صدور افعال از نفوس با

قدرت و اختیار و بطلان تفویض و جبر

صفحه ۱۴۵ فص پنجاه و هشتم برهان بر مطالب فص سابق و ابطال تفویض و اثبات اینکه
کل اشیاء مستخر بامر خداست

- صفحه ۱۴۶ جبر بدیهی البطلان است
- صفحه ۱۴۹ مذهب جبرید، مذهب تفویض
- صفحه ۱۵۰ مذهب امر بین الامرین
- صفحه ۱۵۰ تذکره اول
- صفحه ۱۵۱ دوم و سوم
- صفحه ۱۵۳ چهارم
- صفحه ۱۵۵ سخن کلی در جبر و تفویض و امر بین الامرین
- صفحه ۱۵۹ قضا و قدر الهی
- صفحه ۱۶۰ فکر و تعمق و غور عوام در جبر و قضا و قدر ممنوع است
- صفحه ۱۶۱ جبر در تکوینیات باطل بلکه تمام عالم آفرینش کار باختیار کنند ذات
حق باختیار ذاتی و موجودات باختیار ظلی
- صفحه ۱۶۳ تأثیر جبر و تفویض و امر بین الامرین در اخلاق و افعال (اثر اخلاقی
و افعالی جبر)
- صفحه ۱۶۴ اثر اخلاقی و افعالی تفویض
- صفحه ۱۶۵ تأثیر اخلاقی مذهب امر بین الامرین
- صفحه ۱۶۷ معنی جبار و جابر در حضرت احدیت (جبر عشق)
- صفحه ۱۷۱ فص پنجاه و هفتم
- صفحه ۱۷۲ فص پنجاه و هشتم در اثبات امکان رویت خدا بدیده بصیرت قلوب پاکان
- صفحه ۱۷۳ اثبات رویت واجب تعالی (مقدمه در اقسام عالم)
- صفحه ۱۸۱ فص پنجاه و نهم بیان تأثیر ماده در اخفاء و پوشش حقایق در پرده ماده
و قسمت موجودات عالم به سه قسم نسبت بادرک انسان

قوی الوجود مانند حقایق مجردة عالم غیب که ادراکش

بر نفس بدون ریاضت مشکل است و ضعیف الوجود مانند

حرکت و هیولاء و زمان و متوسط مانند صور و اعراض

صفحه ۱۸۷ فص شصتم قرب مکانی و غیر مکانی است و قرب خدا بخلاق و خلق بخدا

غیر مکانی است و شرحی راجع بقرب و بعد خدا از خلق

و خلق از خدای متعال

صفحه ۱۸۷ معنی قرب و بعد خدا بخلق و قرب و بعد خلق بحق

صفحه ۱۹۰ فص شصت و یکم وجودی کامل تر و تمام و فوق التمام تر از هستی حق نیست

لذا هویدا و ظاهر و اظهر اشیاء است و ناپیدائیش از کمال

پیدائی است

صفحه ۱۹۲ فص شصت و دوم علم خدا علم انفعالی حاصل از اشیاء نیست بلکه علم فعلی

است که علم او سبب وجوده و وجودات است ندب الیکس و هشت

قول در علم خداست اول قول عارفان است

صفحه ۱۹۴ شرحی راجع باعیان ثابته عارفان

صفحه ۱۹۵ دلیل دیگر بر اینکه صفات عین ذات یکتاست

صفحه ۱۹۸ اعیان ثابته عرفا و متصوفه

صفحه ۱۹۹ ظهور اشیاء بر دو گونه است - (توافق نظر عارف و حکیم)

صفحه ۲۰۰ حکومت اعیان ثابته و ماهیات در وجودات

صفحه ۲۰۰ در علم خدا اول قول عارفان است که ذکر شد در صفحه (۱۹۴) دوم قول

متکلمین است

صفحه ۲۰۱ سوم قول اشراقیین حکمای اسلام است

صفحه ۲۰۲ چهارم قول افلاطون الهی است

صفحه ۲۰۲ پنجم قول بعضی حکماء و متکلمین است

صفحه ۲۰۳ ششم قول بعضی حکماء

صفحه ۲۰۳	هفتم قول مشائین
صفحه ۲۰۴	اقسام قبلیت و بعدیت
صفحه ۲۰۶	خلاصه فص ۶۲ در مسئله علم
صفحه ۲۰۷	فص شصت و سوم در بیان علم ذاتی که در مقام ذات بلکه عین ذات واحد است و بیان عام فعلی و عنایت ربانی بکثرات نامتناهی
صفحه ۲۰۹	نتیجه وصول باین معرفت
صفحه ۲۱۰	فص شصت و چهارم معانی حق و بیان اینکه خدا بتمام معانی حق است
صفحه ۲۱۲	فص شصت و پنجم باطنیت حق از شدت ظاهریت اوست و یا باطن با اعتبار قوای ادراکی ما، ندنسبت بذات خود است پس ظاهریت او ذاتی و باطنیتش غیری است و اعتباری
صفحه ۲۱۴	کلام محقق طوسی
صفحه ۲۱۵	» » » در اوصاف الاشراف
صفحه ۲۱۶	معرفت بخدا بجمیع مراتب با جهل و عجز از معرفت همراه است
صفحه ۲۱۶	عالم اعلی
صفحه ۲۱۸	شرح حدیث حضرت مولی راجع بعالم اعلی که فرمود «صوره عاریة عن المواد»
صفحه ۲۱۹	اصطلاح اشراق
صفحه ۲۲۰	شرح اشعار حضرت امیر (ع)
صفحه ۲۲۱	گفتار حکما در عظمت انسان
صفحه ۲۲۵	فص شصت و ششم بیان اول و آخر و مبدأ و منتهای اشیاء و بودن ذات احدیت نسبت بکل موجودات
صفحه ۲۲۶	فص شصت و هفتم
صفحه ۲۲۶	فص شصت و هشتم
صفحه ۲۲۷	پایان متن رساله فصوص حکیم فارابی رحمه الله علیه
صفحه ۲۳۰	غایات و مقاصد بر دو قسمند

۲۳۴	صفحه	شرح و ترجمه خطبه توحیدیه حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام
۲۴۳	صفحه	پایان متن و ترجمه خطبه مولی
۲۴۴	»	شرح خطبه توحیدیه
۲۴۵	»	اول الدین معرفته و معانی دین
۲۴۶	»	معانی دین
۲۴۷	»	معنی اخلاص
۲۵۱	»	معنی مقارنه و قرب خدا با اشیاء
۲۵۲	»	معنی دخول و خروج خدا از عالم
۲۵۴	»	فاعل لامعنی الحركات والاله
۲۵۸	»	عالمها قبل ابتدائها
۲۵۹	»	عالم مکان و ماده
۲۶۰	»	عقل و عشق و معانی عقل
۲۶۴	»	خلاصه مطالب خطبه تا اینجا
۲۶۵	»	برهان بر علم خدا بجزئیات عالم و رفع شبهه از علم بجزئیات متغیره
۲۶۵	»	برهان بر عدم تغییر علم حق بتغیر معلوم
۲۶۶	»	نتیجه سخن در علم حق
۲۶۷	»	حقیقت چیست؟ کسی را بر سر آفرینش آگهی نیست
۲۶۹	»	حدیث شریف کمیل (ما الحقیقه) و ترجمه آن
۲۷۰	»	شرح حدیث شریف و معانی حقیقت
۲۷۲	»	خدا را حجاب نیست و حجابهای نامتناهی است
۲۷۳	»	حجاب نورانی و حجاب ظامانی
۲۷۶	»	غرض اصلی از مبعوث شدن سفرای الهی
۲۷۹	»	عشق حق بذات و آثار ذاتیه خود (خدا کل حسن و کل عشق است)
۲۸۱	»	فرق بین عشق و شوق

بنام خدای بخشاینده مهر بان

(اثبات واجب الوجود از طریق ترکیب موجودات از وجود و بیان بدامت و اشتراك معنی وجود و اصالت آن و اعتباریت ماهیت)

فصل اول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْأُمُورُ الَّتِي قَبْلُنَا لِكُلِّ مِنْهَا مَاهِيَّةٌ وَهُوِّيَّةٌ
وَلَيْسَتْ مَاهِيَّتُهُ عَيْنَ هُوِّيَّتِهِ وَلَا دَاخِلَةٌ فِي هُوِّيَّتِهِ وَلَوْ
كَانَ مَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِ هُوِّيَّتُهُ لَكَانَ تَصَوُّرُكَ مَاهِيَّةَ
الْإِنْسَانِ تَصَوُّرُ الْهُوِّيَّةِ فَكَسُنْتَ إِذَا تَصَوَّرْتَ
مَا الْإِنْسَانُ تَصَوَّرْتَ هُوَ الْإِنْسَانُ فَعَلِمْتَ وُجُودَهُ
وَ لَكَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ لِلْمَاهِيَّةِ تَصَدِيقًا بِوُجُودِهَا
وَلَا الْهُوِّيَّةُ دَاخِلَةٌ فِي مَاهِيَّةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَ إِلَّا
لَكَانَتْ مُقَوِّمًا وَلَا يُسْتَكْمَلُ تَصَوُّرُ الْمَاهِيَّةِ دُونَهُ
وَيُسْتَحِيلُ رَفْعُهُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ تَوْهُمًا وَ لَكَانَ قِيَاسُ
الْهُوِّيَّةِ مِنَ الْإِنْسَانِ مَثَلًا قِيَاسِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ
وَ كَانَ كَمَا أَنَّ مَنْ يَفْهَمُ الْإِنْسَانَ إِنْسَانًا لَا يَشْكُ
فِي أَنَّهُ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ إِذَا فْهَمَ الْجِسْمَ أَوْ الْحَيَوَانَ

كذلك لا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك
ما لم يقم حس أو دليل فالوجود والهوية إما
بشيء ليس من جملة المقومات من الموجودات فهما
من العوارض اللازمة و بالجملة ليس من الواحي
التي تكون بعد الماهية و كل لاحق فإما
أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه و إما أن يلحق
عن غيره و الوجود لا يمكن أن يكون من الواحي
التي يلحق الشيء عن ذاته و محال أن يكون
الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود
فمحال أن يكون الماهية يلزمها شيء حاصل
إلا بعد حصولها و لا يجوز أن يكون الحصول
يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود
فيكون أنه قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون
الوجود من الواحي التي للماهية عن نفسها إذ
اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل
لذني إذا حصل عرّضت له أشياء سببها هو
فإن الملتزم مقتضي اللازم علّة لما يلزمه
و العلة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت و قبل
الوجود لا يكون وجبت فلا يكون الوجود مما

تَقْتَضِيهِ الْمَاهِيَّةُ فِيمَا وَجُودُهُ غَيْرُ مَاهِيَّتِهِ بِوَجْهِ مَنْ
الْوُجُودُ *

فَيَكُونُ إِذَا الْمَبْدُءُ الَّذِي يَصْدُرُ عَنْهُ الْوُجُودُ
غَيْرُ الْمَاهِيَّةِ - وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ لَازِمٍ وَ مُقْتَضِيٍّ
فَإِمَّا عَنْ نَفْسِ الشَّيْءِ وَإِمَّا عَنْ غَيْرِهِ وَ إِذَا لَمْ
يَكُنِ الْهُوِيَّةُ لِلْمَاهِيَّةِ الَّتِي لَيْسَتْ هِيَ الْهُوِيَّةُ
عَنْ نَفْسِهَا فَهِيَ لَهَا عَنْ غَيْرِهَا فَكُلُّ مَا هُوِيَّتُهُ
غَيْرُ مَاهِيَّتِهِ وَ غَيْرُ الْمَقْوَمَاتِ فَهُوِيَّتُهُ مِنْ غَيْرِهِ
فَيَجِبُ أَنْ تَنْتَهِيَ إِلَى مَبْدَأٍ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ مُبَازَنَةً
لِلْهُوِيَّةِ

همه چیز عالم را يك معنى فرا گرفتند و آن معنى هستى است كه بتأزى وجود
باشد و ناچار چیزهای بسیارى كه همه در يك معنى متحد و مشترك هستند هر يك از
ديگرى بچيزى ممتاز باشند و آن مختص هر يك است و بدان معنى حد هر يك از هستى
مشترك معين شود و بدان حد تعيين شود كه اين هستى چه چیز است و آن هستى چه پس
آن معنى مختص كه چه چیز بودن هـ مى وحد و اندازه آنرا معين كند آن معنى باصطلاح
حكماء ماهيت و باصطلاح عارفان عين ثابت باشد و هستى جهت مشترك همه چیزهاست
و معنى هستى كه جهت مشترك همه اشیاء است نه تنها بدیهى است بلكه اول بدیهیات است
ولى حقیقت آن يعنى آنچه تحقق اشیاء باوست نه تنها نظرى بلكه كنهش مجهول ابدى
است بياش گذشت كه حقیقت وجود در همه چیزها - بر الهى است و سـ را له براى غير حق
مجهول و ناپديد است و آن معنى بدیهى مشترك معنویست يعنى هست بهمه ماهیات يك

معنی گفته شود مثلاً اگر کوئیم آب و آفتاب هست آب و آفتاب دو ماهیت مابین و هست يك معنی در این دو باشد نه چنانکه آب و آفتاب دو معنی است هست در این دو نیز دو معنی باشد چنانچه اشعری توهم کرده و حقیقت هستی نزد پهلویین از حکماء حقیقتی یکتاست لیکن آن را مراتب شدید و ضعیف هست که این کثرت ها و چیزهای نامتناهی از مراتب شدت و ضعف آن حقیقت یکتا پدیدار گشته و نزد مشائین انبعاث ارسطو وجود نه يك حقیقت است بلکه چنانچه ماهیات مابین هستند بتمام حقیقت وجود هر ماهیت هم بدین گونه مابین با وجود ماهیت دیگر است و نزد عارفان حقیقی که ارباب شهودند وجود حقیقی یکتا بدون شدت و ضعف و تباین است و کثرت ماهیات به نسب و اضافات وجود مرتبط بلکه عین نسبت و اضافات است و بنا بر هر سه قول وجود غیر ماهیت است و از عوارض لازمه ماهیت هم نتواند بود و بطور اجمال برای توضیح کوئیم عارض یا عارض ماهیت است و یا عارض وجود و عارض مهیت یا بران چیز گفته شود که ماهیت خود علت آن باشد یا بر چیزی که و بدون لحاظ وجود بر ماهیت عارض شود چون زوجیت انثین و لی وجود که از عوارض ماهیت است باین معنی است که با قطع نظر از وجود عارض ماهیت شود نه بمعنی علیت مهیت بر وجود زیرا ماهیت بدون وجود امر اعتباری است هیچ معنی ندارد تأثیر در وجود خود کند زیرا ماهیت که بخود معدوم است اگر تواند مؤثر در وجود خود شود لازم است عدم مؤثر در وجود شود و این محال است (ام خالق و امن غیر شئی ام هم الخالقون) پس ثابت شد که ماهیت در وجود بغیر خود محتاج است و هو الواجب این مقدمه را که دانستی کوئیم حکیم فارابی چون این کتاب را در الهیات بمعنی اخص و عام النفس نوشته قسمت اول الهی است و لابد اولاً باید ذات حق که موضوع عالم الهی است اثبات کند پس از آن در اوصاف و افعال او سخن گوید از این رو در فصل اول از راه احتیاج ماهیات ممکنه بموجودی غیر خود مهیات اثبات ذات واجب نمود و فرمود چیز هائی که در دسترس فهم ما هست آنها را ماهیتی و وجودی است و ماهیت عین وجود آنها نیست و جزء وجود آنها نیز نباشد.

(برهان بر نفی هیت وجود و ماهیت)

برهان بر نفی عینیت آنست که اگر وجود عین مهته باشد لازم آید ادراك ماهیت

انسان دریافتن وجود و حقیقت او باشد پس هر گاه درك كنیم که چه چیز است انسان وجود و حقیقت ویرا ادراك كنیم در صورتیکه نه این چنین است (برهان) دیگر اگر ماهیت عین هویت و وجود باشد لازم آید هر چه را تصور كنیم تصدیق بوجود او کرده باشیم زیرا حد ماهیت او را درك نموده ایم و آن بفرض عین وجود اوست و واقع نداینست و تصور اشیاء تصدیق بوجودشان نخواهد بود پس بدین دو وجه وجود عین ماهیت نیست (و برهان بر نفی جزئیت) آنستکه اگر ماهیت جزء وجود چیزها باشد وجود مقوم و مکمل ماهیات باشد و تصور ماهیت بدون وجود نشود و محال باشد که ماهیتی را در ذهن آوریم بدون وجود او و باید نسبت وجود با انسان مثلاً نسبت اجزاء او از قبیل جسمیت و حیوانیت باشد و چنانچه کسی چون درك کند که انسان انسانست شك نکند که وی جسم است یا حیوانست اگر فهم جسم و حیوان را نیز کند همچنین شك نکند که انسان موجود است و نداین چنین است بلکه چیزهائی را که انسان تصور میکند شك در وجود آنها دارد تا آنگاه که بحسب یا برهان درك وجود آنچه کند پس وجود چیزها و هویت آنان باین بیان روشن گردید که از جمله اجزاء قوام ماهیات موجودات نیز نباشد و چون عین و جزء بودن وجود نسبت بموجودات باطل بود لازم آید که وجود از عوارض لازمه ماهیات باشد حالا باید بنسکریم که چگونه عارض است. اعراض یا محمول بالضمیمه اند یا خارج المحمول قسم اول چیز است موجود در موضوع است و البته باید اولاً موضوع دارای وجود باشد تا آن اعراض بالملاحظ وجود او در روی موجود شوند و آن مثل سرخی و عطر در سیب است که آنها عارض وجود باشند قسم دوم آنکه بالملاحظ وجود در موضوع محتاج نیست بلکه بنفس موضوع موجود است و این بر دو قسم است یکی آنکه اولاً موضوع تقرر و ثبوت در خارج دارد و بتحقیق موضوع آن عرض حقیقت و ثبوت یافته و آن مثل همه اعراض مهیة است غیر وجود که تقرر آن اعراض بنحوه تقرر موضوع بسته است مثل زوجیت اربعه یا بعکس یعنی اولاً وبالذات آن عرض متحقق است و بثبوت آن عرض موضوع تقرر و ثبوت یافته و آن مثل وجود است که در ذهن عارض بر مهیة است لیکن در خارج اولاً وبالذات وجود متحقق است و ماهیات که حدود اویند بر روی عارض شده اند بعروض خارجی المحمول نه بالضمیمه من و نوع عارض ذات وجودیم

مشبک‌های مرآت وجودیم پس معلوم شد که وجود از آن اعراض ماهیة نیست که بعد از وجود ماهیت یا تقرر و ثبوت آن بر ماهیة عارض شود در خارج چنانکه حکیم فارابی تحقیق فرمود خلاصه وجود عارض بر ماهیت است ولی نه از اعراض و لواحقى که بعد از تحقق ماهیت عارض بر ماهیت شود این مطلب که معلوم شد باز گوئیم عروض عارض یا از طرف ذات مہیات است یعنی علت عروض خود آن مہیت باشد یا از طرف غیر و ممکن نباشد که وجود از عوارض ذاتیہ مہیات باشد یعنی عروض وجود بر مہیات از طرف خود مہیات باشد زیرا محالست مہیة که خود بلا وجود است لازم او وجود باشد چه حصول لازم فرع حصول ملزوم است پس محال است که شیئی حاصل الهویتہ یعنی وجود عارض ماهیت شود در صورتیکہ خود حصول پیدا نکرده باشد و جایز نیست وجود و حصول مہیات لازمہ مہیات باشد بعد از وجود مہیات زیرا این یا تحصیل حاصل است یا تقدم شیئی بر نفس پس روا نباشد که وجود از عوارض ذاتیہ مہیت باشد زیرا چیزی عارض نشود چیزی را مگر آن چیز اولاً از خود حصول و وجود داشته باشد آنگاه تواند سبب حصول عارض خود شود زیرا عارض لازم مہیت علتش خود مہیت است و علت ایجاد نکند معلول را مگر آنگاه کہ خود موجود بنفسد باشد و مہیت پیش از وجود تحقق و وجود ندارد تا موجب حصول چیزی دیگر شود پس روشن شد کہ وجود لازم و معلول مہیات ممکنہ الوجود کہ وجود و مہیات شان مباین است بھیچوچہ نباشد پس از این مقدمات مقصود و نتیجہ آنست کہ سبب وجود و مبدء و مصدر موجودات خود آنها نیستند غیر آنهاست زیرا ہر معلول لازم و عارض یا ازوم و عروضش از قبل خود معروض است یا از طرف غیر معروض و چون ہویت و وجود اشیاء نتوانست لازم نفس مہیة باشد در این مہیات ممکنہ کہ وجود آنها غیر مہیت است پس وجود در مہیات ممکنہ از طرف غیر آنهاست و نتیجہ سخن این شد کہ در ہر چیز کہ مہیة عین وجود و جزء وجود و علت وجود نباشد مانند تمام مہیات ممکنہ وجود آن از طرف غیر اوست پس لازم آید کہ مہیة مہیات ممکنہ منتهی بمبدء وجودی شوند و آنها را آفرینندہ باشد کہ مہیت او عین ہویت اوست یعنی مہیت و حقیقت او ہستی صرف است کہ بخود موجود است و اوست واجب الوجود بالذات عز سلطانہ و هو المطلوب .

فصل دوم

الْمَاهِيَةُ الْمَعْلُومَةُ لَا يُمْتَنِعُ فِي ذَاتِهَا وَوُجُودُهَا
وَالَا لَمْ تَوْجَدَ وَلَا يَجِبُ وُجُودُهَا بِذَاتِهَا وَ إِلَّا لَمْ
يَكُنْ مَعْلُومَةً فَهِيَ فِي حِدِّ ذَاتِهَا مُمَكِّنَةُ الْوُجُودِ
وَتَجِبُ بِشَرْطِ مَبْدِئِهَا وَ تَمْتَنِعُ بِشَرْطِ لَا مَبْدِئِهَا
فَهِيَ فِي حِدِّ ذَاتِهَا هَالِكَةٌ وَ مِنْ جِهَةِ الْمَنْسُوبَةِ
إِلَى مَبْدِئِهَا وَاجِبَةٌ ضَرُورَةٌ فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ

در این فصل حکیم بیان کند عدمیت ماهیت را از جهت ذات خود و وجود یافتن از طرف علت و وجود را که ذات مبدء المبادی و علت العلل است که او هست بذات خود است پس گوئیم معنی واجب الوجود آنکه ذاتش بذات خود تقاضای هستی کند بلکه عین هستی باشد و ممتنع آنچند بذات خود اقتضای نیستی کند بلکه عین نیستی است و ممکن الوجود آنکه بذات خود نه اقتضای هستی کند و نه اقتضای نیستی بلکه هستی او بعلمتی غیر از او مربوط باشد پس فرموده :

هر چیزی که بسببی موجود شده و در حد ذاتش ممتنع الوجود البته نبوده که موجود شده و وجود او هم واجب و ضروری از خود ذات او نیست و گرنه بسببی غیر خود محتاج نمی شد پس چنین ماهیتی در حد ذات ممکنه الوجود بذات و ضروری الوجود بشرط مبدء و علت و ممتنع الوجود بشرط عدم مبدء پس چنین چیز بذات خود ناچیز است و نابود و از جانب مبدء و علت وجودش محققاً دارای هستی تواند بود پس هر چیز از ذات خود باطل و ناچیز است مگر وجه حق در اشياء یعنی وجود منبسط که جهت رابطه ممکنات است بذات واجب متعال جل مجده و سلطانه .

فصل سوم

الْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُومَةُ لَهَا عَنْ ذَاتِهَا إِنَّهَا لَيْسَتْ وَلَهَا
عَنْ عِلَّتِهَا إِنَّهَا تُوجَدُ وَالْأَمْرُ الَّذِي عَنِ الذَّاتِ
قَبْلَ الْأَمْرِ الَّذِي لَيْسَ عَنِ الذَّاتِ فَلِلْمَاهِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ
أَنْ لَا تُوجَدَ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ تُوجَدَ فَهِيَ
مُحْدَثَةٌ لَا بِزَمَانٍ تَقْدَمُ

در این فصل حکیم اثبات کرده که ممکنات همه حادثند و سبق عدم بوجود معنی حدوث است ذاتی کلیه ممکنات است زیرا معنی حدوث مقدم بودن عدم است بوجود اشیاء و چون عدمیت ماهیت مرتبه ذات آن است و وجود که عارض مهیة است در مرتبه بعد از ذات پس جهت عدم ماهیت مقدم بر جهت وجود اوست و این است معنی حدوث ماهیت و چون مقدم بودن عدم در زمان نیست بلکه در ذات است پس حدوث ذاتی است نه زمانی و این فصل روشن است و بشرح مبسوط محتاج نیست .

پس باختصار گوئیم ماهیات ممکنه که بتأثیر غیر موجود است از ذات خود بهره اش عدم و نیستی است و از جهت علتش هستی (وجود) و معلومست امری که از جهت ذات شیئی حاصل است مقدمست بر امری که آن شیئی را حاصل از طرف غیر است پس ماهیت معلوله را عدم مقدم است بر وجود زیرا عدمش از ذات خویش و وجودش از طرف غیر است و این معنی حدوث است .

اما چون تقدم عدم ممکن بر وجودش بذات ممکن است و بالزمان نیست پس حدوث او هم زمانی نیست بلکه حدوث ذاتی است و در مقام بیان اقسام تقدم و تأخر قدم و حدوث ذاتی انشاله بیان خواهد شد .

فصل چهارم

كُلُّ مَاهِيَّةٍ مُقُولَةٌ عَلَى كَثِيرِينَ كَالْإِنْسَانِ فَلَيْسَ
قَوْلُهَا عَلَى كَثِيرِينَ لِمَاهِيَّتِهَا وَ إِلَّا لِمَا كَانَتْ
مُقْتَرَنَةً بِمُقَرَّرٍ فَذَلِكَ مِنْ غَيْرِهَا فَوْجُودُهَا مَعْلُومَةٌ
لِغَيْرِ الذَّاتِ

این فصل برهانی است بر اثبات یکانگی و توحید واجب متعال عزسلطانه خلاصه
برهان آنکه هر گاه واجب تعالی متکثر الافراد باشد پس معنی کلی خواهد بود و هر معنی
کلی وجود آن بذات خود متشخص نشود و سبب تشخص آن غیر خود اوست و بنا بر قاعده
مسلم (الشیئی مالم یتشخص لم یوجد) و حتمیت تشخص عین وجود است پس ماهیه که بغیر
خود متشخص است بغیر خود در وجود نیازمند است .

اذا فرمود هر ماهیتی که بر افراد بسیاری صدق کند مثل انسان که اشخاص بسیار
است پس صدقش بر آن افراد کثیره بذات خود ماهیت نباشد زیرا اگر آن مهیت بالذات
اقتضای کثرت داشت نباید فرد از وی موجود شود زیرا آن فرد بر طبع آن ماهیت است
که بفرض کثرت ذاتی وی است پس لازم است که آن فرد متکثر باشد و این خلف است .
پس وجود آن افراد کثیره برای ماهیت از سببی غیر ذات او خواهد بود و هر چه
بسببی غیر خود نیازمند باشد واجب الوجود (خدا) نیست نتیجه آنکه اگر واجب متکثر-
الافراد باشد هر یک از افراد شخصی وی بد آن غیر محتاج است و محتاج واجب الوجود نباشد پس
واجب متکثر الافراد نتواند بود و الا خلف فرض و باطل است پس حق واحد و یکانه است .

فصل پنجم

كُلُّ رَاجِدٍ مِنْ أَشْخَاصِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرِكَةِ فِيهَا
لَيْسَ كَوْنُهُ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ هُوَ كَوْنُهُ ذَلِكَ الْوَاحِدِ
وَ إِلَّا لَا سَتَحَالُ تِلْكَ الْمَاهِيَةُ لِغَيْرِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ

فَإِذَا لَيْسَ دُونُهَا ذَلِكَ الْوَاحِدَ وَاجِبًا لَهَا مِنْ ذَاتِهَا
فَهِيَ بِسَبَبٍ وَهِيَ مَعْلُومَةٌ

در این فصل برهانی دیگر بر اثبات وحدت و یگانگی واجب اقامه فرموده و ثابت کند که واجب الوجودی معنی کلی متعدد افراد نتواند بود چون هر ماهیت کلی متکثر افراد افرادش محتاج به علتی غیر آن ماهیت است پس واجب حقیقت متعدد افراد نیست لذا فرمود افراد یک ماهیت که همه شریکند در آن ماهیت جهت فردیت و تشخص آن افراد که مابدا امتیاز آنهاست عین آن ماهیت که مابدا اشتراک آنهاست نباشد زیرا (در صورتیکه معنی ماهیت عین معنی فردیت باشد) محال است صدق آن ماهیت بر غیر آن فرد چه فردیت خارجی که بفرض عین آن ماهیت است بر غیر آن فرد صدق نکند پس لازم آید که ماهیت بر غیر آن فرد صدق نکند.

نتیجه آنکه تشخص و فردیت معنی کلی متکثر افراد محققاً از سببی غیر ماهیت اوست. پس افراد آن همه ممکن الوجودند نه واجب پس واجب الوجود متشخص که باید تشخص و وجودش از خود ذات او باشد محال است کلی متکثر افراد باشد پس خدا واحد و یگانه است.

فصل ثانی

الفصل لَمْ دَخَلَ لَهُ فِي مَاهِيَةِ الْجِنْسِ فَإِنْ دَخَلَ الْفَصْلُ فَهِيَ
إِنَّمَا أَعْنَى أَنَّ طَبِيعَةَ الْجِنْسِ تَقْتَضِي بِذَلِكَ الْفَصْلِ بَلْ
الْمَقْصُومُ بِالْفَصْلِ هُوَ حُصُولُ الْجِنْسِ فِي الْأَعْيَانِ ذَاتًا
مَوْجُودَةً كَالْحَيَوَانِ مُطْلَقًا إِنَّمَا تَصِيرُ مَوْجُودًا بِأَنْ يَكُونَ
نَاطِقًا أَوْ أَعْجَمًا لَكِنَّهُ لَا تَصِيرُ لَهُ مَاهِيَةُ الْحَيَوَانِ
بِأَنَّهُ نَاطِقٌ

پس از آنکه اثبات وجود واجب تعالی (خدا) و یگانگی او شد و یکی بودن یعنی

واحدیت خدا مبرهن گردید در مقام اثبات احدیت یعنی یکثانی خدا و بسیط الحقیقه بودن او برآمد و چون واجب هر گاه مر کب از جنس و فصل نباشد از ماده و صورت نیز مر کب نیست چه اگر مر کب از ماده و صورت باشد لامحاله (البته) جنس از ماده و فصل از صورت آن اتخاذ میشود پس بانفی جنس و فصل مر کب از ماده و صورت هم نخواهد بود و هر چه از ماده و صورت مر کب نباشد جسم نیست و ابداً هیچ گویند تقسیم و تجزیه کمی نیز که لازم جسم است نخواهد داشت پس هر چه مر کب از جنس و فصل نبود دیگر هیچ گونه ترکیب در او نخواهد بود و بسیط الحقیقه است لذا حکیم در اثبات مقصودش بنفی ترکیب از جنس و فصل پرداخت و فرمود: چون در هیچ موجود طبق برهان منطقی فصل علت قوام جنس نیست بلکه علت حصول و تحقق جنس است در عالم اعیان چنانکه حیوانیت مطلقه موجود شدنش در خارج بناطقیّت و ساهلیت و غیره نیازمند است اما مفهوم و ماهیت حیوان مطلق که معنی جنسی است هیچ پدوستدگی و احتیاج بفصول مذکوره ندارد و بکلی مهیت و طبیعت جنسی جز در وجود بفصلی نیازمند نیست (جنسیت و فصلیت از معانی منطقی است معنی مشترك بین حقایق جوهری را جنس گویند و معنی مختص بیک نوع را فصل گویند) چنانکه حقیقت نوعیه که جهت مشترك بین افراد مشخصه است در معنی نوعیت و قوام مستغنی از عوارض مشخصه است و بی نیاز از افراد مشخصه همچنین معنی جنسی در قوام معنی جنسیست بی نیاز از نوع و فصول منوعه است چیزی که هست معنی نوعی در خارج بدون افراد مادی تحقق تواند یافت چنانکه اشراقیین فرد مجرد عقلانی را همان وجود سعی حقیقت نوع دانند و لیکن جنس را در خارج بدون فصول نوعی ابداعاً تحقق نخواهد بود و فصول تنها علت وجود و واسطه تحقق خارجی اجناس هستند.

پس با این حکم مبرهن در منطق محقق است که واجب اگر مر کب از جنس و فصل باشد جنس او در مهیت جنسی بفصل محتاج نیست لیکن در فصل بعد خواهیم گفت که در خصوص واجب حکم نه چنین است بلکه لازم آید جنس واجب در مهیت (چون مهیت او عین وجود است) بفصل محتاج باشد و این نقض حکم منطقی است و محال است پس ترکیب واجب از جنس و فصل محال است و هوالمطلوب.

فصل هفتم

وَجُوبُ الوجودِ بِالذَّاتِ لَا يَنْقَسِمُ بِالْفُضُولِ لِأَنَّهُ
لَوْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ لَكَانَ الْفَضْلُ مُقَوِّمًا لَهُ مَوْجُودًا
وَكَانَ دَاخِلًا فِي ماهِيَّتِهِ وَهُوَ مَحَالٌ إِذَا ماهِيَّتُهُ الوجودُ
نَفْسَهُ

برای توضیح فص سابق باز کوئیم علت را درمبحث خود قسمت کنند بعلت وجود و علت ماهیت هرچه واسطه وجود است و تحقق علت وجود و هرچه واسطه شمییت و ماهیت است علت ماهیت است و فصل چون دخالت و تأثیر درماهیت جنس ندارد چنانکه در فصل سابق گفتیم از علل وجود جنس باشد نه علت ماهیت و چون واجب تعالی صرف الوجود است و ماهیت و هویت در صرف الوجود یکی است پس اگر واجب را جنس و فصل باشد لازم آید فصل که علت وجود جنس است در واجب علت ماهیت او شود زیرا ماهیتش همان وجود است لذا فرمود واجب الوجود بذات خویش قسمت پذیر بحنس و فصل نشاید بود زیرا اگر قسمت پذیر شود لازم آید فصل که از علل وجود جنس است و مقوم تحقق چنانچه در فصل سابق بیان شد از علل ماهیت شود و از اجزاء قوام زیرا ماهیت واجب الوجود نفس وجود است و این محال است پس واجب تعالی را جنس و فصل نتواند بود و بالنتیجه او را هیچ اجزاء نیست بلکه بسیط و احدی الجہت است و در آن ذات جزئی و جزئی و جہتی دون جہتی و حیثی دون حیثی یافت نشود و این معنی احدیت و یکتائی خدا است و معنی و احدیت و یگانگی در ۲ فصل سابق بیان شد پس خدایکانه (واحد حقیقی) و (یکتا) (بی جزء) و بسیط من جمیع الجہات و الحیثیات خواهد بود و هوالمطلوب .

فصل هشتم

وَجُوبُ الوجودِ لَا يَنْقَسِمُ بِالْحَمْلِ عَلَى كَثِيرٍ
بِالْعَدَدِ وَ إِلَّا لَكَانَ مَعْلُولًا لَهُ وَ هَذَا أَيْضًا بِرُهَاثِ
عَلَى الدَّعْوَى الْأُولَى

چون در فصل سابق مبرهن شد که هر ذاتی متکثر الافراد است تشخص و فردیت آن افراد معلول غیر آن ذاتست و افراد آن حقیقت همه معلول غیر هستند پس در این فصل کوئیم در مقام احدیت و یگانگی ذات خدا که واجب الوجود چون واجب الوجود است و هستی ویرا ضروریست قسمت پذیر بهدق بر کثیرین نتواند بود یعنی متعدد نشود والا باید آن اعداد همه معلول غیر باشند و واجب معلول غیر نیست چنانچه در چند فصل سابق مبرهن گردید پس این هم تالی فاسد دیگر است بر نقیص دعوی در فصل سابق که گفته شد حقرا جنس و فصل نیست زیرا هر چه جنس و فصل پیدا کند ممکن است و هر ممکن معلول غیر است و معلول غیر واجب الوجود نیست .

فصل نهم

وُجُوبُ الْوُجُودِ لَا يَنْقَسِمُ بِأَجْزَاءِ الْقَوَامِ مُقْدَارِيًّا كَأَنَّ
أَوْ مَعْنَوِيًّا وَإِلَّا لَكُنَّ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ إِمَّا وَاجِبُ الْوُجُودِ
فَتَكْثُرُ وَاجِبُ الْوُجُودِ وَإِمَّا غَيْرُ وَاجِبُ الْوُجُودِ
فَهُوَ أَقْدَمُ بِالذَّاتِ مِنَ الْحُمْلَةِ فَيَكُونُ الْجُمْلَةُ أَبَعَدَ
مِنَ الْجُزْءِ فِي الْوُجُودِ

در بیان نفی اجزاء مطلقا از راه نفی تعدد چون در فصل سابق اثبات شد که واجب الوجود یگانهاست و متعدد نشود اکنون کوئیم اگر واجب تعالی در قوام ذات با اجزاء محتاج باشد چه اجزاء جسمی مقداری باشد و چه معنوی عقلی لازم آید یا واجب ممکن شود یا متعدد الافراد و این هر دو محال و خلف است بیانش آنکه اگر واجب بدو قسمت مقداری یا عقلی تقسیم پذیرد اجزاء آن یا واجب الوجود است یا ممکن بر تقدیر اول محالست زیرا واجب متعدد شده و بر تقدیر ثانی هم محالست زیرا لازم آید واجب الوجود متأخر از ممکن الوجود شود چون که واجب مرکب از جمله است و جمله متأخر از اجزاء خود خواهد بود و این بضروره باطل است پس واجب متعال بهیچوجه مرکب الحقیقه از چیزی نیست .

فصل دهم

وَاجِبُ الوجودِ لَا جِنْسَ لَهُ وَلَا فَضْلَ لَهُ وَلَا نَوْعَ
لَهُ وَلَا نِدَاءَ لَهُ

وَاجِبُ الوجودِ لَا مُقَوِّمَ لَهُ وَلَا مَوْضُوعَ لَهُ وَلَا
عَوَارِضَ لَهُ فَلَا لَبْسَ لَهُ فَهُوَ سُرَّاحٌ فَهُوَ
ظَاهِرٌ

(در این فصل نفی ضد و مثل است) (واجب الوجود) یعنی ذاتی که هستی او ضروری است چون ویرا ماهیت نیست هیچیک از معانی ماهیت که جنسیت و فصلیت و عرضیت باشد بروی صدق نکند و جنس ماهیت مشترک که بین انواع مختلف است و فصل ماهیت مختص بآن انواع است و عرض از مشخصات انواع و این معانی بر چیزی صدق کند که دارای ماهیت باشد و واجب تعالی صرف وجود است بلا ماهیت و از اینگونه معانی امکانی منزله است و معنی عدم مشارک در ماهیت نوعیه است و معنی ضد مشارک در ماهیت جنسیه است و فرق بین مثل و ند نیست الا آنکه دو فرد از یک نوع را از جهت تشابه نوعی مثل گویند و از جهت تخالف فردی ند گویند پس ند از جهت ضد است و از جهتی مثل پس ویرا جنس نیست و فصل نیست لذا مثل و نوع و ضد و ند نیست پس در مقام علم ذاتی فرمود (واجب الوجود) ذاتی که هستی ضروری اوست بلکه عین اوست از پیدائی پنهانست نه ماده و صورت دارد نه موضوع و عرض بر وی صدق کند پس هیچ گونه پوشید در ماده و مخفی در آرایش اعراض نیست چون هستی صرف است بذات خود بر ذات خویش ظاهر است بلکه نفس ظهور است و ظهور علم است نتیجه آنکه حق عالم بذات خویش است و بر خود هویدا است زیرا سبب خفای اشیاء از ذات خویش و نهانی از خود و غیر هم از ماده و موضوع و اعراض مادیست که حق از آن منزله است .

فصل یازدهم

وَاجِبُ الوجود مبدءُ كُلِّ قَيْضٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ
عَلَى ذَاتِهِ فَلَهُ الْكُلُّ مِنْ حَيْثُ لَا كَثْرَةٌ فِيهِ
فَهُوَ مِنْ حَيْثُ هُوَ ظَاهِرٌ فَهُوَ يَنَالُ الْكُلَّ مِنْ
ذَاتِهِ فَعِلْمُهُ بِالْكَُلِّ بَعْدَ ذَاتِهِ وَبَعْدَ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ
وَذَوْقُ بَعْضِ الْمُتَأَلِّهِةِ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ
عَيْنُ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ وَيَتَّحِدُ الْكُلُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ
فَهُوَ الْكُلُّ وَحْدًا

در این فصل اثبات علم واجب متعال را بموجودات متکثره عالم فرموده بدون آنکه در علم بذات که عین ذاتست کثرت حاصل آید زیرا علم بموجودات در مرتبه موجودات یا عین موجوداتست که معلول ذاتند و البته متأخر از ذات بنابراین از تکثر در علم باشیاء لازم نیاید تکثر در ذات و این طریقه اثبات که از راه مبدایت ذات و ظاهر بودن ذات بر ذات احدیت یعنی عالم بودن او بذات خود اثبات علم بممکنات فرموده میتواند اشاره گرفت بقول اشراقیین که علم واجب بموجودات را عین موجودات گرفته اند بدین برهان که چون وجود واجب سبب وجود ممکنات و علم واجب بوجودش سبب علم اوست بوجود ممکنات پس چون در جانب علت وجود واجب و علمش یکی است چون همه اوصاف ذات عین ذات مقدسه اند پس در ناحیه معلول نیز علمش بممکنات باید عین وجود ممکنات باشد والا لازم آید وحدت علت وتعدد معلول و این مخالف قاعده برهانی الواحد لایصدر منه الا الواحد است پس بدین برهان ثابت شود که علم حق بممکنات عین وجود ممکناتست چنانچه علم انسان بصور علمیّه خود عین وجود آن صور است پس صفحه عالم وجود نزد واجب تعالی مثل لوح ذهن انسانست نزد او چنانچه هر چه در لوح نفس انسانی است هم علم اوست و هم معلول و آثار وجودی انسان همچنین هر چه در لوح عالم است

هم علم واجب و هم معلومات و آثار واجب اند لذا فرمود واجب الوجود سبب پیدایش تمام و فیض بخش کل موجوداتست و خود ظاهر و هویدا بر ذات خود است لذا کل موجودات برای ذات او حاصل و حاضر است بدون حصول کثرت در او پس او از پیدایی بر ذات خود عالم بتمام اشیاء است و علمش باشیاء بعد از رتبه ذات و علم بذات است (قول بعضی که علم واجب تعالی را بممکنات عین علم ذاتی دانند) و ذوق بعض متألّهین علم باری تعالی را بموجودات عین علم او بذات خود دانسته و اگر گویی تکثر در ذات لازم آید جواب گوید که موجودات متکثره بجهت وحدت در مقام ذات و علم بذاتند و جهت کثرت امکانی بعد از ذات و متأخر از ذات واجب است پس حق تمام اشیاء است بیکتائی و فردانیت و علمش بذات خود عین علم او بتمام موجودات است زیرا بسیط الحقیقه کل الاشیاء و ليس بشئی منهاست و داخل در اشیاء است از احاطه وجود و خارج از اشیاء در مهیت و حدود .

فصل دوازدهم

هُوَ الْحَقُّ وَ كَيْفَ لَا وَقَدْ وَجَبَ وَهُوَ الْبَاطِنُ
وَ كَيْفَ لَا وَقَدْ ظَهَرَ فَهُوَ ظَاهِرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَاطِنٌ
وَ بَاطِنٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ ظَاهِرٌ فَخُذْ مِنْ بَطُونِهِ
إِلَى ظُهُورِهِ حَتَّى يَظْهَرَ لَكَ وَ يَبْطُنَ عَنْكَ

در فص آخر بیان معانی حق بتفصیل خواهد آمد و آنجا بیان شود که واجب تعالی حق محض است و ماسوای او همه باطل صرف چنانکه این رباعی محقق طوسی قدس سره ناظر باین معنی است .

موجود بحق واحد اول باشد

جز او همه موهوم و معطل باشد

هر نقش که غیر از اوست اندر نظرت

نقش دومین چشم احوال باشد

ولی اینها فقط در مقام اجمال فرمود واجب الوجود حق است و چون حق است باطن است و چون باطن است ظاهر است و اینکه گفتیم چون حق است باطن است گرچه در ظاهر کلام حکیم فارابی نیست ولی نتیجه شکل سیم است چون هو الحق و هو الباطن شکل ثالثست و باسقاط حد وسط الحق باطن نتیجه شود.

غرض آنست که حق که حقیقت هستی است مخفی است ولی از پیدائی پنهانست توضیح مقام آنکه چون حق نفس تحقق خارجی است در باطن و ذهن نگنجد چون اگر در ذهن آید خلف یا تناقض است پس در قوه ادراک ممکن در نیاید و چون در قوه ادراک در نیاید حقیقت وی مخفی و باطن است و اما آنکه چون ظاهر است باطن است یعنی خفی از سدت ظهور است یا آنکه چون حق صرف وجود است و بیانشد که حقیقت وجود در عین آنکه از حدود ادراک ممکنات خارج است ظاهر بر خود بلکه عین ظهور و پیدائی است پس حق در عین ناپیدائی بذات خود پیداست و پیدا کننده و موجد ذواتی است که آنها بخود معدوم و ناچیز و ناپیدایند پس حق بر خود ظاهر است یا آنکه گوئیم چون ذات حق صرف هستی و هستی عین پیدائی است و پیدائی اشیاء و موجودیت آنها تجلی و ظهور او در خلق است پس حق در عین ناپیدائی و خفی بودن از خلق از جهت تجلی اسمائی و صفاتی بر خلق پیداست. نتیجه آنکه حق همیشه باطن و این باطن بذاته ظاهر است لذا فرمود هویت الهی حق است و چگونه حق نباشد در صورتی که ضروری الوجود است و عدم بر او راه نیابد و او پنهانست چرا پنهان نباشد در صورتی که در منتهای پیدائی است و این سبب خفای اوست پس او آشکار است از جهت پنهانی و پنهانست از جهت پیدائی و تو اگر حق را در عالم باطن و ناپیدائی طلبی آن زمان پیداست چون هستی نامتناهی است و هستی بذات خود پیداست و اگر در عالم ظاهر و پیدائی طلبی باز چون هستی نامتناهیست و در قوای ادراکی خلق که متناهی است نگنجد پنهانست نتیجه آنکه حق از آن جهت که پیداست پنهانست (یا خفياً من فرط الظهور) در دو فص آخر باز رجوع باین مطلب کند و تاحدی که در عهده بیانست پیدائی و پنهانی حق انشاءاله روشن شود.

فصل سیزدهم

كُلَّمَا عُرِفَ سَبَبُهُ مِنْ حَيْثُ يُوجِبُهُ فَقَدْ عُرِفَ
نَفْسُهُ وَ إِذَا رَتَبْتَ الْأَسْبَابَ انْتَهَيْتَ أَوَاخِرُهَا إِلَى
الْجُزْئِيَّاتِ الشَّخْصِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجَابِ فَكُلُّ
كُلِّيٍّ وَ جُزْئِيٍّ ظَاهِرٌ عَنْ ظَاهِرِيَّتِهِ الْأُولَى وَلَكِنْ
لَيْسَ يَظْهَرُ لَهُ شَيْئٌ مِنْهَا عَنْ دَوَاتِهَا دَاخِلَةً فِي
الزَّمَانِ وَالْآنَ بَلْ عَنْ ذَاتِهِ وَ التَّرْتِيبِ الَّذِي
عِنْدَهُ شَخْصًا فَشَخْصًا بِغَيْرِ نَهَايَةٍ فَعَالِمٌ عِلْمُهُ
بِذَاتِهِ هُوَ الْكُلُّ الثَّانِي لَا نَهَايَةَ لَهُ وَلَا حَدَّ وَهَذَا
الْأَمْرُ

در فصل سابق چون حکیم علم حق را بدانش که علت عالم است ثابت کرد اینجا در مقام بیان علم واجب تعالی بکلیه معلولات بروجهی که هیچیک از ذرات موجودات خارج از احاطه علم او نباشد و بتغییر معلومات هم علم تغییر و تبدیل نمیذیرد زیرا تغییر در علم واجب محال است از آنرو که تغییر در علم ملازم با تغییر ذات بلکه عین تغییر ذات است چون علم عین ذات است و تغییر در ذات حق ممتنع است زیرا لازمه تغییر امکان است و واجب بالذات واجب است من جمیع الحیثیات و در او حیث امکانی محال است و البته این قسم علم محیط ثابت بموجودات متغیر از طریق علم بعلت ثابت آنها حاصل شود لذا اول بطور کلی فرمود هر چیز که سبب وجود او شناخته شود از جهت سببیت خود او هم شناخته شود یعنی علم بعلت سبب علم بمعلول است .

پس از آن در مقام تفصیل فرمود اسباب مترتبه که اول آنها از سبب الاسباب و مبده المبادی شروع شود و همینطور مترتب آید از هر علت بمعلول رسد تا آنکه منتهی

شود آخر سلسلهٔ موجودات جزئید پس علم حق بذاتش که علم بعلمت کل است بعینه علم بکل معلومات خواهد بود.

و چون منتهی شود اسباب بترتیب تا آخر بجزئیات فردیه رسد بر سبیل ضرورت پس همه موجودات از کلیات و جزئیات بعلمت حق موجودند و علم بعلمت علم بمعلوم است پس اشیاء همه نزد حق اول معلوم و پیدایند به پیدائی خود ذات حق (همد عالم بنور اوست پیدا) نه آنکه پیدائی اشیاء بر او از وجود اشیاء حاصل آید زیرا که آنها داخل در زمان و مکانند و علم حق منزله از آن بلکه چون آن ذات سبب اشیاء است پس از مشاهده او خود را بهمان مشاهده تمام موجودات که بترتیب از نزد او آمده شخص و شخص آنها تا غیر متناهی همه را مشاهده کند پس حق دانائیست که ذاتش که عین علم است کل اول و علم ذاتش باشیاء متاخر از ذات کل ثانی است آنجا همه بی حد و نهایت است و از آنجاست (یعنی نشانه علم ذاتی) ظهور عالم امر و چون در مرتبه ذات که مقام هو هویت و غیب الغیوب است همه قطرات امکانی مستغرق در بای وحدت مطلقه حق هستند و سکونت ذات امواج امکانی را از مقام احدیت قهاریه دور کرده پس ذات حق کل اول است و حرکت و فیض ذات که آن امواج را از خفا در سکون غیب ذات بمقتضای ظهور آورده بسبب حرکت و فیاضیت ذات کل ثانی است پس ذات حق کل الوجود اول و مقام فیض و تجلی فعلی او کل ثانی است و آن فیض که حرکت ذات بی نهایت است در مدت و مدت و عدت پس کل اول مقام صرف الوجود و کل دوم مقام وجود منبسط و تجلی علوی اوست بتمام شئون و کمالات خویش و چون کمالات و شئون غیر متناهی است فرمود لانهایة له واحد و هناك عالم الامر اشاره بعلم ذاتی بکل کمالات و شئون ذات است.

فصل چهاردهم

عِلْمُهُ الْأَوَّلُ لِذَاتِهِ لَا يَنْقَسِمُ وَعِلْمُهُ الثَّانِي عَنْ
ذَاتِهِ إِذَا تَكَثَّرَ لَمْ تَكُنِ الْكَثْرَةُ فِي ذَاتِهِ وَمَا
نَسَقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَنْ هُنَاكَ يَجْرِي الْقَلَمُ
فِي اللُّوحِ جَرِيًّا مُنْتَهِيًّا إِلَى الْقِيَامَةِ إِذَا كَانَ مَرْتَعًا

بَصْرِكَ ذَلِكَ الْجَنَابَ وَمَذَاقِكَ مِنْ ذَلِكَ الْفُرَاتِ كُنْتَ فِي طَيْبٍ فَتَسْتَرِيحُ ثُمَّ لَمْ تُدْهِشْ

چون ذات حق بذات و آثارشئون ذات که صور کلیه موجودات عالم است پس ذات که بسیط و وحدانی است علم باونیز واحد است و متکثر نشود اما علم بشئون و کمالات ذات دارای دو حیثیت است یکی حیثیت وحدت علم یکی حیثیت کثرت معلوم اما حیثیت علم که تجلی ذات است در صور علمی اشیاء که مظاهر ذات حق است آن نیز يك تجلی است و يك انكشاف و هیچ نكثرت در وی نباشد اما از حیث معلوم که متجلی له است گرچه متکثر است ولیکن چون در مرتبه بعد از ذات و تجلی ذات است .

و آن کثرت صادر از ذات واحد نیز بترتیب سببی و مسببی است لذا اخلال بوحدت ذات نرساند پس علم اول تعالی بذاتش منقسم و متکثر نشود و علم ثانی حاصل از ذاتش باشیاء گرچه نكثرت یابد ولیکن اشیاء بطور کثرت در مقام ذات و تجلی حق نیستند بلکه جهت کثرت آنها در مرتبه بعد از ذات است و جهت وحدت آنها که تجلی و ظهور ذات است بهیچوجه کثرت نپذیرد و در عین وحدت احاطه نامه بر کلیه مراتب وجود از کلی و جزئی عالم خواهد داشت (و ما یسقط من ورقه الا یعلمها) و ساقط نشود و رقی در عالم امکان جز بعلم او و از آنجاست که قلم اعلای حق تاروز قیامت بر لوح امکان جاریست و هر گاه انسان عارف مطمئن نظر خود را آن جناب که کل الوجود و کل الجمال و فیض بخش کل و سبب کل عالم است قرار دهد و جرعه از فرات معرفت وی نوشد قلبش تا ابد منبع وجد و نشاط گردد و از هر غم و اندوه عالم فراغت و طیب خاطر یابد چون حوادث را از لطف ازلی حق بیند و از هر رنج و بلا بر راحت ابد افتد پس از آن مقام حیرت و دهشت است و مقام دهشت را که پس از طیب خاطر و سعادت و ابتهاج کامل نفس حکیم اینجا تعمیر فرموده اشاره باین است که مقام دهشت بسی برتر از مقام لذت و سعادت نفس است زیرا در آن مقام نفس بخود مشغولست و بدرك لذات خویش مبهت است ولی در مقام دهشت و حیرت بمشاهده جلال و عظمت الهی از خود فارغ و در وجود حقه تعالی فانی است و فدای شهودی و بقای وجودی بآن منبع کل الکمال یافته و این فنا و بقا که علی (ع) عرض کند (اللهی منك اطلب الوصول الیک) مقام جنت وصال است و بسی برتر از حد اندیشه و بی نهایت بالاتر

از هر لذت و وجود و حال و بحث و مقال .

فصل پانزدهم

انْقِذْ إِلَيَّ الْأَحْيَاءِ تُدْهِشُ إِلَى الْأَبْدِيَّةِ
وَإِذَا سَأَلْت عَنْهَا فَهِيَ قَرِيبَةٌ أَظَلَّتِ الْأَحْيَاءُ
فَكَانَ قَلَمًا وَأَظَلَّتِ الْكُلِّيَّةُ فَكَانَ لَوْحًا جَرَى
الْقَلَمُ عَلَى اللُّوْحِ نَالِخَلْقِ

چون انسان در سیر صعودی از لباس بشریت منخلع و از نقص قیود امکانی منقطع
شود اول تجلی اسمائی الهی او را متصف بصفات الله می کند .

چونکه سنگ تیره گردد اهل ناب

پیر شود او از صفات آفتاب

خیره گشتم خیره گی هم خیره گشت

موج حیرت عقل را از سر گذشت

و چون از این مرحله صعود کند و بمقام وصال و شهود احدیت ذات برسد و از التذاذ نفس
بمشاهده اوصاف جمال هم فانی شود آنگاه بمقام دهشت و حیرانی ابدی بماند بحیرتی نورانی
که در وصف و بیان ننگیند این مطلب که معلوم شد رجوع کنیم بمیان حکیم که فرمود .
نظری بدیده دل بسوی مقام احدیت کن که چگونه قاهر بر کل است که تا ابد
مدهوش و حیران بمانی و چون از ان ذات یکتا از دل خویش حال پرسشی و از قرب و
بعدش جو یا بشوی او را کاملاً نزدیک بلکه در قلب خود یابی .

(خلق در راه دیر و کعبه ولیکن ، تونهبان در دل شکسته ماعی)

و حضرتش را بنور اشراق او در باطن ذات خود شهود نمائی پس فرمود سایه انداخت مقام احدیت
یعنی مقام بساطت و هویت ذات اقدس الهی و از آن سایه قلم اعلی بوجود آمد و رقم تمام کتاب
آفرینش زد و سایه افکند مقام الهیت یعنی جامعیت آن ذات در مقام کل مرآت اسماء و صفات

کمال و از آن سایه الهیت و ظل کل الوجود لوح عالم خلق پدید آمد و آن قلم اعلی که مفضل کلی و ظل مقام هویت و بساطت مطلقه است بر آن لوح که مقام نفس کلی است جاری شد و نقش نظام احسن عالم که هر آن خداست پیدا گشت (الم ترالی ربك کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکناً)

فصلی شانزدهم

اِمْتَنَعَ مَا لَا يَتَنَاهَى لَا فِي كُلِّ شَيْئٍ بَلْ فِي
التَّحَلُّقِ وَ مَا لَهُ مَكَانَةٌ وَ رُتَبَةٌ وَ وَجَبَ فِي الْأَمْرِ
فَهُنَاكَ الْغَيْرُ الْمُتَنَاهِي كَمْ شَتَّتَ

نامتناهی در فلسفه بر چهار معنی اطلاق میشود .

اول - نامتناهی لایقفی مثل عدد که هر چه بر آن بیفزایند در حدی متوقف نشود و مرتبه بالاتر از آن عدد باز تواند بود .

دوم -- نامتناهی مجتمعی سببی یعنی هم تمام موجودات غیر متناهی مجموعاً و وجود بالفعل باشند و هم هر یک معلول دیگر باشند و سلسله منتهی نشود بعلمی که آن معلول نباشد و نامتناهی در امتداد جسمانی در حکم از این قسم است زیرا چون جسم متصل و حدانی است در حکم ترقیب علی و معلول است .

سیم - نامتناهی مجتمع غیر سببی یعنی موجودات بالفعل لایتناهی باشند ولی علت و معلول یکدیگر نباشند مثل عدد کرات نزد قومی و عدد نفس ناطقه نزد قومی که اینها گرچه همه جمعند در وجود ولی نسبت بهم یکی علت و دیگری معلول نیست .

چهارم -- نامتناهی تعاقبی مثل عدد انواع حقیقه در عالم ماده جسمانی بمقیده قومی از حکماء و مثل افراد انسان و دیگر انواع که مجتمعاً متناهی است ولی بر سبیل تعاقب افراد در این عالم ازلاً و ابداً غیر متناهی است یعنی از طرف ماضی و از طرف مستقبل منقطع نشود و بی نهایت برود اما قسم اول از این چهار قسم نامتناهی نزد حکیم و متکلم هر دو جائز است قسم دوم نزد هر دو ممنوع است قسم سیم و چهارم نزد متکلم باطلی و نزد

حکماء جائز و واقع است این مقدمه که دانسته شد گوئیم اینکه شنیدماید که نامتناهی محال و ممتنع است نه در هر چیز است بلکه در عالم ماده و خلق محدود که تقدرو اندازه لازمه اوست و بترتیب مکان و وضع نیازمند است لیکن در نشانه تجرد که عالم امر است که موجودات آن عالم پرده ماده رحمت را بردیده و از حد و تقدیر بیرونند و از هر حیث غیر محدودند آنجا هر چه خواهی از هر جهت نامتناهی است و این مقاله را در جلد اول حکمت الهی با دله و برهان شرح داده ایم .

فصل هفدهم

لَحَظْتُ الْإِلَهِيَّةُ نَفْسَهُ وَ ذَاتَهُ فَكَانَتْ
قُدْرَةً فَلَحَظْتُ الْقُدْرَةَ فَلَنَزِمَ الْعِلْمُ الثَّانِي الْمُسْتَمِلُ
عَلَى الْكَثْرَةِ وَ هُنَاكَ أَفُقُ عَالَمِ الرَّبُوبِيَّةِ يَلِيهَا
عَالَمُ الْأَمْرِ يَجْرِي بِهِ الْقَلَمُ عَلَى اللُّوحِ فَتَكَثَّرَ
الْوَحْدَةُ حَيْثُ يَعْشِي السِّدْرَةُ مَا يَعْشِي وَيُلْقَى الرُّوحُ وَ
الْكَلِمَةُ وَ هُنَاكَ أَفُقُ عَالَمِ الْأَمْرِ يَلِيهَا الْعَرْشُ وَ الْكُرْسِيُّ
وَالسَّمَوَاتُ وَ مَا فِيهَا كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ثُمَّ يَدُورُ
عَلَى الْمَبْدَأِ وَ يَلْتَفِتُ مِنْهُ إِلَى عَالَمِ الْأَمْرِ وَيَأْتُونَهُ
كُلُّ فَرْدًا

چون ذات احدیت بیان شد که ظاهر بر خود و عالم بذات خویش است و ظهور ذات منشاء ظهور اشیاء یعنی علم ذاتی او منشأ علم بموجودات و آن علم منشأ ایجاد موجودات است پس نتیجه این شود که علم او مشیت و قدرت است پس ذات که عین علم است حقیقت قدرت است یعنی چون اشیاء از علم فعلی او صدور یافته اند آن علم فعلی منشاء ایجاد است پس بمعنی حقیقی قدرت است بنابراین علم حق قدرت اوست اما مراد حکیم از علم فانی باصور

مرئسمه بعقیده مشائین است که در مرتبه ثانی یعنی مرتبه بعد از ذات است و صادر از ذات و لازمه ذات مقدسه است و یا آنکه چون ذات و علم بذات مقدم است بر علم بموجودات پس علم بموجودات که مقام قدرست علم ثانی حق است و علم ثانی چون مقام عنایت یکل و ظهور کل و پیدایش نظام ربانی است مطابق آفرینش و نظام کیانی بلکه برای اشراق عین آفرینش و نظام کیانی است آن علم مشتمل بر جمیع موجودات عالم غیب و شهادت است این مقدمه که معلوم گردید مقصد حکیم بخوبی روشن شود که فرمود ملاحظه و توجه ذات احدیت بذات خود یعنی علم حضوری بذات همان علم که ظهور ذات بر ذات است چون منشأ ظهور موجودات پس آن علم و ملاحظه بحقیقت قدرت ازلی حق است و لازمه آن قدرت علم ثانی محیط بر کل کثرات و آن عالم ربوبیت یعنی نظام ربانی است و بعد از آن مرتبه عالم امر و نشائه مجردات عقلیه و ظهور حقایق مطلقه است و قلم که مقام قدرت است بر لوح امکان بعنایت ازلی جاری گشت یعنی قدرت احدیت در مقام تجلی ذات در صور علمی که شئون دانند و بوحدت محیط است بر کلیه کثرات نخست نظام ربانی که انجا افق عالم ربوبی است انشاء کرد و پیوسته بآن عالم مجردات امر را ایجاد فرمود پس قلم قدرت ربانی بر لوح کثرت کیانی و خلقی بگردش آید و نقطه وحدت را بصورت کثرت حروف نشان دهد تا آنکه فرا گیرد مقام سدره را که اولین پرده پر از نقش کثرت نامتناهی و فوق نامتناهی است آنچه را که در تصور کس نگنجد و در بیان نیاید و خلاصه روح کلی را در قوالب تعینات دمید و کلامه وجودی کن را بگوش ممکنات خواند و آنجاست پیدایش عالم امر و پیوسته بآن مقام تعین عقل کلی که مظهر وی عرش است و نفس کلی که مظهرش کرسی است و سائر نفوس که صورت آنها سماوانست و آنچه از صور و طبایع و هیولی که آثار آنهاست و چون در عالم آفاق و انفس آیات جمال و حسن و کمال حق ظهور یافته پس بزبان وجود تمام آنچه در جهان آفرینش است همه حق را باظهار صفات جمال تسبیح کنند و بآن تسبیح که توجه بکل الکمال است در قوس صعود متوجه بآستکمال شوند پس باز تدریجاً از عالم ماده بسوی مبدأ و سبب وجود خود باز کردند تا آنکه رجوع بعالم امر کنند و از آنجا هم باز همه بحضور حضرت احدیت بوصف فردانیت و وحدت بدون تعین کثرت چنانکه اول بود در رجوع کنند که (لقد جئتمونا فرادی)

که در آنجا (متحد بودیم و یک گوهر همه
و بحکم) انالله و انا الیه راجعون
بی سر و بی پا بدیم آسره همه
والا الی الله تصیر الامور) چون از
آنجا آمدیم آنجا رویم.

فصل هجدهم

لَكَ أَنْ تَلَحَّظَ عَالَمَ الْخَلْقِ فَتَرَى فِيهِ إِمَارَاتِ
الصَّنْعَةِ وَلَكَ أَنْ تُعْرِضَ عَنْهُ وَتَلَحَّظَ عَالَمَ الْوُجُودِ
الْمَحْضِ وَ تَعْلَمَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وُجُودِ بِالذَّاتِ
وَ تَعْلَمَ كَيْفَ يَنْبَغِي عَلَيْهِ الْوُجُودُ بِالذَّاتِ فَإِنْ
اعْتَبَرْتَ عَالَمَ الْخَلْقِ فَأَنْتَ ضَاعِدٌ وَإِنْ اعْتَبَرْتَ
عَالَمَ الْوُجُودِ الْمَحْضِ فَأَنْتَ نَازِلٌ تَعْرِفُ بِالنُّزُولِ
أَنْ لَيْسَ هَذَا ذَاكَ وَ تَعْرِفُ بِالصُّعُودِ أَنَّ هَذَا هَذَا
سُنْبُلُهُمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَي كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ

چون در معرفت حق دو طریق است اول از نظر در موجودات عالم و انتظام آنها و
حسن تدبیر آفرینش توان خدا را شناخت و از اینکه آنها دستخوش حرکت و تغییر و
تبدیل هستند و بسیار براهین دیگر توان یافت که آنها محتاجند بیک موجود غنی
بالذات دانائیکه او مدبر و آفریننده جهانست و این طریق (برهان ان) است یعنی برهانی
است که در آن از معلول اثبات علت شده یعنی از موجودات عالم که معلولات الهیند اثبات
وجود حق شده است دوم از نظر در حق که حقیقت هستی و وجود صرف است توان به ظهورات
اوصاف و شئون تجلیات او پی برد و بعد از آن صور موجودات و ترتیب نظام خلق که تجلیات

اسماء و صفات الهی هستند اثبات نمود و این بمنزله (برهان لم) است که در آن برهان از علت بمعلول راه یافته ایم و اینجا که گفتیم این بمنزله برهان لم است برای اینست که حق کدعالت کل است برهان لم بر تمام موجودات است و خود او را برهان لم نیست چون علتی ندارد پس طریق اول را قوس صعود و طریق دوم را قوس نزول گویند (و نظر بطریق اول که قوس صعود است) فرمود و تورا رسد که بقوت ادراك عالم خلق را نخست ملا حظله کنی پس در آن مشاهده آثار قدرت و صنع حق نمائی و از آن آثار اثبات صانع و مؤثر و مدبر عالم کنی و در طریق دوم که قوس نزول است فرمود برتر از این طور ادراك آنکه تورا رسد که اعراض از خالق نموده و بعالم صرف الوجود و حقیقت هستی روی نمائی تا بشهود هستی بمقام مشاهده حق نائل شوی آنگاه بطریق شهود باطن بمقام عین الیقین رسی و دریابی که همین وجود حقیقی موجود بالذات است و موجودات عالم همه با او موجودند و آنگاه بواسطه اوصاف و ترتیب و نظام لایق مراتب هستی را بدانی پس اگر نخست ادراك خلق نمودی و بحق پیوستی در قوس صعود ارتقاء یافته و اگر اول ادراك هستی صرف که حق اول است نمودی و از آن مشاهده صفات و افعال و آثار نمودی از حق بخلاق آمده و سیر قوس نزول کرده و در قوس نزول بواسطه معرفت و مشاهده حق در همه موجودات عالم سیر کنی و موجودات را بخود معدوم و باطل الذات شناسی و وجود اشیاء را همه از حق و تجلی حق بینی (ذالك بان الله هو الحق و كل ما يدعون من دونه هو الباطل) و در قوس صعود تا هنوز بمقام شهود و احدیت نرسیدای هر يك از موجودات را بجای خود ثابت و محقق شناسی و بدین دو نحو مشاهده و ادراك که یکی در قوس صعود حاصل شود و دیگر در قوس نزول اشاره شده است و در کریمه الهی سنن بهم ایاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم اند الحق (ما در عالم آفاق و انفس ایات و تجلیات خود را بخلاق ارائه دهیم تا حق و وجود حقیقی بر آنها آشکار گردد).

تا اینجا بیان قوس صعود است که سیر از خالق بسوی حق است سپس فرمود اولم یكلف بربك اند علی كل شیئی شهید آیا بر هستی خدا اینک خدا بر هر چیز ظاهر و مشهود است و هستی بخش اشیاء است دلیلی کافی نخواهد بود؟

همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
 زهی نادان کداو خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان
 و تا اینجا بیان قوس نزول است (فاعرف حکمة القران تستغنی عن غیره) و این فص مقصود
 نسبتاً روشن بود بتوضیح بیشتر نیاز نداشت.

فصل نوزدهم

إِذَا عَرَفْتَ أَوْلَا الْحَقِّ عَرَفْتَ الْحَقَّ وَعَرَفْتَ مَا لَيْسَ
 بِحَقٍّ وَإِنْ عَرَفْتَ الْبَاطِلَ عَرَفْتَ الْبَاطِلَ وَلَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ
 فَأَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ فَإِنَّكَ لَا تُحِبُّ الْآفِلِينَ بَلْ تَوَجَّهْ
 وَجْهَكَ إِلَى الْحَقِّ

از این دو طریق مذکور طریق دوم که از نظر در حقیقت هستی اثبات حق و شهود
 وی کنند آن طریقه صدیقین است که از حق معرفت بحق و بما سوی پیدا کنند و آن برهان
 که گفتیم شبه برهان لم است اشرف و احکم و اتم است از طریقه دیگر که از ممکنات
 اثبات واجب کنند چون از نظر در ظلمات عالم امکان و حجب ظالماتی ممکنات هر کس را
 وصول بعین الحیات کمال نامتناهی حق ممکن نگردد و بی رهبری خضر طریقت ویرانه مقام شهود
 میسر نشود و لیکن از طریقه صدیقین بر فرض آنکه در مشاهده هستی ذات بحیرت افتد
 و از فرط حیرانی در وجود لایمتناهای الهی دیگر توجه به خلق نکرده و نظرش نزول
 بممکنات نکند باز بکمال مطلق و معشوق حقیقی خود واصل گردیده و محتاج قوس
 نزول نیست و حال آنکه در مشاهده حق از برهان لم محققاً بمطالعه اوصاف و شئون
 ذات و ادراک موجودات ممکنه که مظاهر اسماً و صفاتند معرفت خواهد یافت پس معرفت
 خلق نیز ویرا حاصل گردد این مقدمه که معلوم شد بر سر مقصود رفته پس کوئیم هر گاه
 خدا را اول شناختی و بعد از آن بما سو الله متوجه شدی معرفت بحق و غیر حق هر دو پیدا
 کرده باشی و هر گاه اول ممکنات باطل الذات را بشناسی که از آن بمقام معرفت و شهود

حق واصل شوی در این صورت ممکنات باطله ناچیز را شناخته و حق را شناخته پس روا بود که دل بمشاهده حق سپاری و با موجودات ممکنه هالکه ظلماتیه عشق نبازی بلکه بتمام ذات اقبال بحق نموده و قبله خود را وجه الله باقی سازی کد (کل شیئی هالک الا وجهه) سید العارفین امیر المؤمنین عرض میکند (الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرا بصار قلوبنا بضیاء النظر الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فیصل الی معدن العظامه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک (مناجات ماه شعبان)

فَصِي بِمِثْلِهِمْ

الَيْسَ قَدْ اسْتَبَانَ لَكَ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الْحَقَّ
الْوَاجِبَ لَا يَنْقَسِمُ قَوْلًا عَلَيَّ كَثِيرَيْنِ فَلَا يُشَارِكُ
نِدَاءً وَلَا يُقَابِلُ ضِدًّا وَلَا يَتَجَزَّى مَقْدَارًا وَلَا حَدًّا وَلَا
يَخْتَلِفُ مَاهِيَةً وَهُوِيَّةً وَلَا يَتَغَايَرُ ظَاهِرِيَّةً وَبَاطِنِيَّةً
فَانْظُرْ هَلْ مَا تَقْبِلُهُ مَشَاعِرُكَ وَتُمَثِّلُهُ صُمَائِرُكَ
كَذَلِكَ لَا تَجِدُهُ فَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا مُبَايَنًا لَهُ فَهَذَا مِنْهُ
فَدَعَ هَذَا إِلَيْهِ فَقَدْ عَرَفْتَهُ

حضرت احدیت را ضدوند و شبیه و مثل و اختلاف در ماهیت و هویت نیست در فصول گذشته ذکر آن شد و این مطلب باثبات رسید و اکنون در مقام تکرار آن نیستیم بلکه مقصود در اینجا آنستکه چون هر چه در ادراک آید متصف بیکمی از این اوصاف یا همه این اوصافست یعنی مثل ضد و شبه دارد و دارای ماهیتی مغایر باوجود است و ذات حق منزله از این امور و برتر از این اوصافست لذا حق منزله از هر گونه مجانست و مشابَهت با خلق است پس کوئیم نه از بیانات سابق ما روشن شد که حق چون واجب الوجود است بهیچ معنی قسمت پذیر نیست و بر متعدد صدق نکند پس ویرا تعالی شانه

شریك در مقابل نیست و همچنین گفتیم که برحق معنی جنس و نوع صدق نکند و ضد مشارك در جنس و مثل مشارك در نوع است پس خدای متعال قدوسی جلال منزّه از قبول شبه و ضد و مثل است و چون جسم نیست پس از تجزیه و تجزیه باجزاء مقداری و از محدودیت منزّه است و همچنین در فص اول مبرهن گردید که ماهیت و هویت در واجب تعالی هر دو یکی است بخلاف ممکنات که وجود و ماهیت آنها غیر یکدیگر است (کل ممکن زوج ترکیبی له مهیة و وجود) و نیز بیان شد که حق ظاهریّت او عین باطنیّت اوست زیرا چون وجود نفس ظهور است و او وجود صرف است پس ظاهر و ظهور صرف است و باز چون صرف الوجود در حدود ذهنی و قوای ادراکی نگنجد باینجهت باطن است پس جهت ظاهر و باطن بودن او یکی است نتیجه اینکه ظاهریّت خدا عین باطنیّت اوست نظر کن آیا آنچه در قوای ادراکی آید و در ذهن بشر تمثیل یابد بدین اوصافست؟ البته خواهی یافت که نه چنین است.

پس حق دور از خیال و اندیشه و ادراک خلق است و محال و ممتنع است که به بکنه ذات او هیچ عقل و فکرت پی تواند برد و بشناسائی کامل حقیقت او رسید تعالی عن ذاك و تزه عن مجانسة مخلوقاته و چون دانستی که حق را نتوان بحقیقت شناخت و تنها حضرت حق خورا می شناسد و پس اینجا بمقام معرفتی که لایق انسان است رسیده ای یعنی بهره خاص انسان از معرفت ذات حق که مخصوص مقام انسانیت است و ابداً سایر موجودات حتی فرشتگان را این بهره از معرفت نصیب نیست همین معرفت بهیچ از معرفت بکنه خداست چون رسیدن باین درجه از معرفت ملازم است با شهود و اتصاف بتمام اسماء و صفات الهی از اوصاف ثبوتی و سلبی و نعوت جمال و جلال یعنی مظهر الهیة شدن و چون هیچ موجودی از مجرد و مادی جز انسان حقیقی کامل باین مرتبه جمعی نرسد که هر موجودی مقام محدودی دارد جز انسان لذا این معرفت وقف مقام انسانست که مقام او مقام لاحدی و محو حدود و تعینات امکانی است و تحقق فنائی در حق و بقای شهودی بحق رزقنا اللہ . ایا کم بحق حقیقة الوجود .

(مهمترین قسمت روانشناسی)

از اول کتاب تا اینجا سخن در الهیات خاص و عرفان و برخی مسائل امور عامه بود از این فص در مسائل مهم معرفه النفس (روانشناسی) است و امهات عالم الروح باجمال بیان میگردد .

فصل بیست و یکم

كُلُّ ادْرَاكِ قَائِمًا اَنْ يَكُونَ بِمَلَائِمٍ اَوْ بِمَالِيَسٍ بِمَلَائِمٍ
بَلْ مُنَافِرٍ وَاللَّذَّةُ ادْرَاكُ الْمَلَائِمِ وَالْاَذْيُ ادْرَاكُ الْمُنَافِرِ
وَ لِكُلِّ ادْرَاكِ كَمَالًا لِدَتُّهُ ادْرَاكُهُ فَلِلْشَّهْوَةِ
مَا يَسْتَطِيْعُهُ وَلِلْغَضَبِ الْغَالِبَةِ وَلِلْوَهْمِ الرَّجَاءُ وَ
لِكُلِّ حَسٍّ مَا يُعَدُّ لَهُ وَ لِمَا هُوَ اَعْلَى هُوَ الْحَقُّ
وَ خُصُوصًا الْحَقُّ بِالذَّاتِ وَ كُلُّ كَمَالٍ مِّنْ هَذِهِ
الْكَمَالَاتِ مَعْشُوقٌ لِّقُوَّةِ دَرَاكِهٖ

ادراکات ما از دو گونه برون نیست یا مناسب و ملائم است با ذات ما یا مخالف و منافی است و لذت و الم جز این دو قسم ادراک نیست یعنی ادراک ملائم لذت است و ادراک منافی الم بشرط پیوستگی با قوت مدرك و شعور و التفات مدرك بآن و هر قوه مدركی را کمالیست که لذتش بدریافتن آن کمال و الم عدم نیل بآن است مثلاً قوه شهوت را کمال ادراک لذت طبیعات از مطعموم و مشروب و منکوح است و الم نیافتن آنها و قوه غضب کمالش غالب آمدن بردشمن است و لذت و سعادتش بنیل آن و قوه وهم را امیدوارزوها و منصب های وضعی چون امیری و وزیر و غیره سعادت و کمال و لذت است و همچنین هر حس را آنچه مستعد بر ادراک آنست کمال اوست و آن قوه اعلا را که قوه عقل است مشاهده حق بالاترین لذت و کمال است خصوص حق مطلق از حجاب و هر چند لذت و ابتهاج و عشق عقول قدسی منحصر بمشاهده ذات حضرت احدیت است باز البته نام و اکمل و اعلا

عشق و ابتهاج نخست برای حق بمشاهده ذات قدوسی آیات خود است که خود را تنها او بکنند ذات ادراک کند و پس از آن ابتهاج عقول و عشق عارف و اصل بشهود حق است که در آن مقام قوه درونی یا باطن عارف بکل لذت و کل عشق و سعادت میرسد زیرا شهود حضرت احدیت شهود کل الکمال و کل الوجود و کل الحسن و الجمال است و بطور کلی باید دانست که هر قوه مدر که مشتاق و عاشق کمال لایق خود است زیرا لذتش بحصول آن کمال و وصول بآن است و چون ادراک و اتصال بمدرک خود او را دست دهد بمعشوق خاص خود نائل گردیده است (سید العارفین حضرت حسین^ع عرض کند آلهی (انت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائک حتی ام یحبوا سواک) ولم یلجئوا الی غیرک وانت المونس لهم حیت او حشتمهم العوالم) نوعی که اغیار را از دل دوستان و عاشقانت دور کردی تا بغیر تو رونیاورند و چون عالم آنها را غریب و بیساخت و بو حشمت انداخت تو مونس آنها شدی و از همه عوالم گسستند و با تو در پیوستند

فصل بیست و دوم

إِنَّ النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ كَمَا لَهَا عِرْفَانُ الْحَقِّ الْأَوَّلِ
بِإِدْرَاكِهِ فَعَرَفَانُهَا الْحَقُّ الْأَوَّلُ وَهِيَ بَرِيَّةٌ قُدْسِيَّةٌ
عَلَى مَا يَتَجَلَّى لَهَا هُوَ النَّذَةُ الْقُصْوَى

نفس ناطق را اطوار است و جهانی بسیار از آن جهت که میل شدید بلذات و شهوات حیوانی دارد آنرا نفس اماره خوانند و از آن رو که اعمال زشت در نظرش بواسطه غلبه شهوات زیبا می نماید نفس مزیند باشد از آن رو که حیل و تسویل برای انجام مقاصد حیوانی میانگیزد و جلوه های دروغی در عمل از خود نشان میدهد نفس مسوله نامیده شود از آن رو که هر گاه کار زشتی کند رجوع بفطرت اصلی نموده و خود را ملامت کند آنرا نفس لواحه خوانند و آنگاه که از اشتیاق لذات حیوانی رهید و از نجاذب قوای شهوت و غضب آرامش یافت و بلذات عقلی بهره مند گردید آنرا نفس مطمئنه خوانند و آنگاه که بکلی در مقام تسلیم و رضای معشوق حقیقی رضا و میل خود را فانی ساخت آنرا نفس راضیه و

مرضیه خوانند (و این سخنان همه از قرآن اقتباس شده) و در مقامی که آنرا نفس مطمئنه خوانند نفس را تنها کمال و لذت معرفت حق اول است پس نفس مطمئنه یعنی روان آنگاه که منزله و پاک از آلائش و کدورات تن شود معرفت تجلیات الهی منتهای سعادت و لذت است و اعظم عشق و ابتهاج را به معرفت حق خواهد یافت و مقصود از برائت و تنزه نفس از آلائش عدم انفعال اوست بشهوات نفسانی و تخیلات و اوهام عالم بلکه از هر اشتغال و توجه بغیر خدا هم فارغ و منزله گردد.

فَهِیْ بِیْسَمَتٍ وَ مَدْرَكٍ

كُلُّ مَدْرَكٍ مُنْشَبِّهٌ مِنْ جِهَةٍ بِمَا يَدْرِكُهُ
تَشْبَهُ النَّقْبِلِ وَالْإِتِّصَالِ وَالنَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ سَتَّحَالِطُ
مَعْنَى مِنَ اللَّذَّةِ الْخَفِيَّةِ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْإِتِّصَالِ
فَتَرَى الْحَقَّ وَ تُبْطِلُ عَنْ ذَاتِهَا فَإِذَا زَالَ وَ رَجَعَتْ
إِلَى ذَاتِهَا آلَتْ لَهَا أَسْفَ

هر قوه ادراکی بهر چه درك میکند شبیه است آن گونه تشبیه که آئینه راست بعکسهای در آن و آن تشبیه پذیرفتن و در پیوستن است یعنی اتصال و اتحاد مدرک با مدرک خود که چون نفس ناطقه قابل هر گونه ادراک است پس هر گاه معقول که صور مدرک که اوست با نفس که در مرتبه عقل هیولانی بحقیقت هیولای آن صورتست در پیوندد قابل بصورت مقبول خود یعنی صور عقلیه در آید و البته هیولای صرف قابل است و از خود فعلیتی ندارد جز فعلیت صورت پس در آن حال از هر حیث شبیه بصورت باشد بلکه عین صورت مدرک است :

(ای برادر تو همان اندیشدای

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای)

پس نفس شبیه بمدرکات بلکه بنا بر اتحاد مدرک با مدرک عین مدرک است و نفس

مطمئن به توجّه کامل بعالم تجرد بیک گونه لذت پنهانی بی حد و انتهای رسد از مقام اتصال معنوی با معشوق حقیقی که در وصف نگنجد چنان اتصالی که خودیتش از نظر شهود بکلی محو و فانی گردد خود نیست شود و حق را از فنا ی ذات خود مشاهده کند که هر گاه از آن حال اتصال و پیوستگی مفارقت کرده و رجوع بهستی خود کند سخت اسفناک و محزون گردد که بی اختیار گوید (فهب لی صبرت علی عذابك فکیف اصبر علی فراقك) و آن تأسف و اندوه فراق حبیب و غم هجران معشوق بزرگترین عذاب اوست چنانکه آن اتصال عالی ترین بهشت و بهشت حقیقی اوست که عارف جز بهشت لقا و شهود معشوق بهشتی نمیخواهد و نمیداند (یا نعیمی و جنتی و یا دنیای و آخرتی) و این مقام اولیاء خداست .

فصل بیست و چهارم

مَا كُلُّ مَا يَأِي اللَّذَّةُ يُشْعِرُهَا وَلَا كُلُّ مُحْتَاجٍ
إِلَى صِحَّةٍ يُفْطِنُ لَهَا بَلْ قَدْ يُعَافُ وَ يَكْرِهُهُ
الْيَسَّ الْمَمْرُورُ يَسْتَجِيبُ الْحُلُوَّ وَ يَسْتَبْشِعُهُ الْيَسَّ
مَنْ بِهِ جُوعٌ يُؤَلِّمُوسِي يُعَافُ الطَّعَامَ وَ يَذُوبُ
بَدَنُهُ جُوعًا مَا كُلُّ مُنْقَلَبٍ فِي كُلِّ سَبَبٍ مُؤَلِّمٍ
يُحَسُّ بِهِ الْيَسَّ الْخَدِيرُ يُؤَلِّمُهُ إِحْرَاقُ النَّارِ وَلَا
إِجْمَادُ الزَّمْهِرِ

هر کمالی که در قوه مدرك حاصل شود آنگاه لذت آنقوه است که علاوه بر حصول التفات بحصول آن نیز در قوه پیدا شود مثلاً اگر شکر در قوه ذائقه حاصل و شعور بدان حاصل نباشد لذت بر آن قوه نیست پس لذت پیوستن قوه مدرك است بکمال خود بدو شرط یکی آنکه کمال کمال لایق آنقوه باشد دیگر آنکه آنقوه التفات و شعور بحصول آن کمال در خود داشته باشد پس هر لذت که شعور بآن نبود لذت نباشد چنانچه هر چه

را که کمال و لذت انسانی است و بآن نیازمند است مثل صحت و تندرستی اگر التفات باو نداشته خود را محتاج باونداند و بسا که از آن اعراض کند در صورتیکه بآن منتهای حاجت را دارد و در حال فقدان منتهای لذت انسان حصول آنست از این رو فرمود نه هر کس بلذتی اتصال یافت شعور بآن پیدا کند و نه هر مریض محتاج بصحتی فهم حاجت خود کند چه بسا بعکس در اثر التفات نداشتن باوجود حصول لذت لذتی براو هیچ حاصل نشود بلکه لذت الم گردد و در ضمن مثال توضیح داد و فرمود .

انسان ممرور یعنی آنکه خلط صفرا در او غلبه کرده ذوقش از هر شیرینی نفرت کند و مزه شیرینی در ذائقه او از تلخی ناگوارتر باشد و چنانکه آنکس را که مرض بولیموس است (بولیموس مرض معدی است که حس گرسنگی ندارد از غذا نفرت کند) از هر طعام اندید تنفر دارد با آنکه بدش از شدت جوع میگدازد و همچنین آنکس را که مرض خدر در عضو است آن عضو از حرارت و برودت هر چه شدیدتر مقام نشود در صورتیکه عضو در اثر حرارت و برودت از دست میرود و این نیست مگر بواسطه مرضی که در عضو است این مطلب را مقدمه برای مقصود فرمود و مقصود آنست که چنانچه مرض در بدن و آلات حس مانع از ادراک لذات و آلام قوای حسیه است همینگونه مرض قلبی یعنی مرض قوای عقلی و روحی نیز مانع از ادراک لذات و آلام روحی انسانست و امراض قلبی (فی قلوبهم مرض الحج) که جهل و حرص و آز و شوق بآذات حیوانی و شهوات مادی است بمراتب شدیدتر از امراض بدنی است و بدین سبب است که غالب نفوس مردم از لذات روحانی که هزاران مرتبه بهتر و بالاتر از لذات جسمانی است لذت نمیرند و هر گاه آن امراض روح و جان بر طرف شود محققاً لذت و ابتهاج بی حد و نهایت نصیب او گردد .

فصل بیست و پنجم

مَا حَالُ الْمَمْرُورِ إِذَا كَشَفَ عَنْهُ غَطَاءُ سُوءِ
الْمَزَاجِ وَ مَنْ بِهِ جُوعٌ بُولِيمُوسٍ إِذَا اسْتَفْرَغَ
عَنْ مَعْدَنِهِ الْأَدْوِيَّ وَالْخَعِيرِ إِذَا سَرَبَتْ قُوَّةُ الْجِسْمِ

فِي جَارِحَتِهِ أَلَيْسَ الْأَوَّلُ يَسْتَلِذُّ الْحُلُوَّ إِسْبِلْذَادًا
 أَلَيْسَ الثَّانِي يُقْلِقُهُ الْجُوعُ إِقْلَاقًا أَلَيْسَ الثَّالِثُ
 يَتَهَكُّهُ إِلَّا لَمْ إِنَّهَا كَمَا كَذَلِكَ إِذَا يَكْشِفُ عَنْكَ
 غُطَاؤَكَ فَبَصُرَكَ الْيَوْمَ حَيْثُ حِينَئِذٍ

چون در فص گذشته بیان فرمود که بسا شود امری لذیذ است اما بواسطه عدم شعور بآن لذیذ نفوس بآن مشتاق نباشد و عدم شعور بواسطه امراض روح و توجه بذات بدن است پس در این فص بیان کند که سبب عدم اشتیاق مردم بذات عقلیه که گفتیم در اثر امراض روح و عقل است آن امراض بحقیقت حصول ضد آن لذات است که لذات جسمیه بالذات عقلیه ضد یکدیگرند و اجتماع ضدین محال است و اینکه لذات بدن را مرض شمردیم و ضد برای آنست که مرض حال ناملائم بدن است و انقمار در لذات بدن هم ضد و حال ناملائم بانفس ناطقه است زیرا نفس از عالم مجرد است و ملائم او درك لذات روحانی عالم مجرد است و توجهش بذات بدن حال ناملائم با جوهر نفس قدسی مجرد است لذا حکیم گفت آیا ممرور (مریض صفراوی) را هرگاه صفرای غالب دفع شود و مزاج او باعتدال باز آید نه این است که از شیرینی که در حال مرض متالم شود باز لذت برد؟ و هم آنکس را که مرض بولیموس است آنگاه که از آن مرض معده فراغ یابد نه این است که باز بهر غذا میل و اشتهاهای شدید پیدا کند؟ در صورتیکه در حال مرض از لذیذترین غذا متنفر بود.

و آنکس را که مرض خدر در عضو است هرگاه آن مرض زائل و قوه حس در آن عضو وارد شود در آن حال آن عضو که اکنون سالم شده نه آنست که باز حرارت و برودت را احساس کند و متالم شود در صورتیکه در حال مرض احساس و درك الم احتراق و برد شدید نمیکرد؟ چون این مطلب معلوم شد پس باید دانست که محققاً همین است حال نفس ناطقه با ادراك لذات عقلیه چون اکنون در حال تعلق ببدن مبتلای بامراض بسیاری چون ابتلای شوق لذات مادی و اخلاق ناشایسته و اشتیاق غلط باعراض دنیوی و خیالات

وعادات جسمانی است نفس ادراك لذات عقلی نکند و اشتیاق بتهصیل آن ندارد و چون از این امراض بواسطه طاعت اولیاء حق و ریاضت بر قطع علائق بدنی شفا یابد البته در انحال بلذات کلمی عالم عقل شوق بی نهایت پیدا کند و نغمه بالیت قومی معلوم نوازد چنانکه در کریمه مبارکه اشاره بآن شده (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) یعنی چون پرده عالم حسن از پیش نظر بر افتاد روح قوت یابد و چشم عقل تیز بین شود و بمشاهده انوار عالم غیب توانا گردد و اشتیاق وافر بانصال بآن انوار مجرده پیدا کند و در همین عالم اگر هم کسیرا روزنه بعالم عقل پیدا شد یا از راه کشف یا از طریق برهان یا از اطاعت و متابعت بنی و ولی وقت خویش شاهین جان کمال انضجار را از زیستن در این قفس تنگ عالم حس پیدا کند و همی آرزوی آن روز کند که از تنگنای این عالم حس و خیال بپرواز آید چنانکه قبله اهل یقین فرمود انس و اشتیاق علی علیه السلام برفتن از این عالم بیشتر از شوق طفل است بشیر مادر و در این مثال وحدت و یکجبهتی اشتیاق خود را بعالم قدس و کمال ولذت و ابتهاجش را بآن انوار الهیه اظهار فرمود چنانچه طفل را توجه یکجبهت بشیر مادر است و بغیر آن هیچ شوق و توجهی ندارد و کمال ولذت و عشق طفل تنها بآن است آن ارواح عالی هم بمرکز کد طریق وصال معشوق است مشتاقند .

قصه بیست و نهم

إِنَّ لَكَ مِنْكَ غَطَاءٌ فَضْلًا عَنْ لِبَاسِكَ
 مِنَ الْبَدَنِ فَاجْهَدْ أَنْ تَرْفَعَ الْحِجَابَ فَحِينَئِذٍ تَلْحَقُ
 فَلَا تُسْئَلُ عَمَّا تُبَاشِرُهُ فَإِنَّ أَلَمْتَ فَوَيْلٌ لَكَ وَإِنْ
 سَلِمْتَ فَطُوبَى لَكَ وَنَفْسُكَ وَأَنْتَ فِي بَدَنِكَ
 كَأَنَّكَ لَسْتَ فِي بَدَنِكَ وَكَأَنَّكَ فِي صُقْعِ الْمَلَكُوتِ

فَتَرَىٰ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَىٰ
 قَلْبِ بَشَرٍ فَاَتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ عَهْدًا إِلَيَّ أَن
 تَأْتِيَهُ قَرْدًا

و تورا بطور کلی دو حجاب است که این دو حجاب ازدو کینونة وجودیست یکی بدن
 نشائه مادی طبیعی که حجاب ظلمانی بر عالم عقول مجرده است یکی روح و نشائه عقلانی است
 که حجاب نورانی بر عالم قدس ربوبیت است جهد و کوشش کن تا هر دو پرده را از پیش
 بر اندازی حجاب اول بمقهوریت قوای بدن تو را از عذاب لذات جسمانی برهاند و
 حجاب دوم بامتشراق روح بتجلیات حق از جهنم فراق نجات دهد آنگاه چون پرده
 هستی طبیعی و عقلی از پیش بر افتاد و خود را بمشاهده جمال حق فانی ساختی و بعالم
 بقاء سرمد که فسحه عالم ربوبیت است در پیدوستی دیگر هرگز سؤال از لذات جسمیه
 نکنی و آرزوی نیل بآنها در نفس تو نیاید و تو اگر از مرگ که بر اندازنده حجاب
 جسم و محو بدن و لذات بدنی عنصری تست بیندیشی و مرگ را ناگوارا شماری
 پس وای بر تو زیرا هنوز مرگ را فنا وعدم هستی خود پنداشته و بوجود تجردی عقلی
 وسعادت روحانی خود نرسیده ای و در زندان حس و خیال اسیر عقارب و حیات عالم طبیعت
 مانده ای و اگر تسلیم مرگ شوی و مرگ را حیات حقیقی خود دانی و بآن خشنود باشی
 خوشا بحال تو که در این حال در صورتی که نفس بعلائق بدن مبتلاست گویا علاقه گسیخته
 و اصلاً در بدن نیست بلکه منخرط در صقع ملکوت گردیده ای و مشاهده کنی آنچه
 را از صور غیبیه و کمالات عقلیه و لذات روحانی آنچه را که نه هیچ چشمی دیده و نه کوشی
 شنیده و نه هرگز بردل احدی غیر اولیاء خدا خطور نموده است (فلا تعلم نفس ما اخفی
 لهم من قرۃ عین جزاء بما كانوا یعملون) و از حضرت الله بخواه که تو را بر این حال که
 در حقیقت عهد و میثاق الهی است (الم اعهد الیکم) استوار دارد تا آنروز که قیامت
 کبرای تو بپاشود و محو حجاب دوم روحانی هم نموده بحق رجوع کنی منفرد و
 مجرد از غیر حق شوی یا تا روزی که از قبر حس و خیال در رفع حجاب اول سر بیرون
 آری آنگاه برهنه از قید ماسوا در رفع حجاب دوم بسوی حق شتابی در قنای الله وایا کم.

فَصِيحٌ بِمِثْلِ وَهَيْئَتِهِمْ

مَا تَقُولُ فِي الَّذِي عِنْدَ الْحَقِّ تَعَالَى عَنِ الْحَقِّ. وَ
هَذَا كَ صُورَةِ الْعِشْقِ فَهُوَ مَعْشُوقٌ لِذَاتِهِ وَ إِنْ
لَمْ يُعْشَقْ مِنْ الْغَيْرِ لَذِيذٌ عِنْدَ ذَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يُلْحَقْ
مِنْ الْغَيْرِ تَمَّ وَ جُودُهُ فَوْقَ التَّمَامِ فَيَقْضَى لِيَسِيحَ
عَلَى الْإِتْمَامِ

چون دانستیم که وجود منبع کل حسن و کمال است و روشن و مبرهن گشت
که حق کل وجود و وجود کل است پس حق کل حسن و کمال است و گفتیم ذات حق
شاهد و حاضر است بر ذات خود پس بشهود ذات خود کل کمال و جمال را مشاهده کند
و در آن مشاهده که انم حسن و کمال را مشاهده کرده چون عشق و ابتهاج ادراک
حسن و کمال است پس حق را در شهود ذات خود نامنتهای عشق و لذت و ابتهاج حاصل
است و چون معنی عشق ابتهاج بکمال حاضر و مشاهده است پس در ذات حق اعلا مرتبه
حقیقت عشق و معنی عاشق متحقق است .

(هر چند بنا بر توقیفیت اسماء الله یا عاشق باو اطلاق نشود) و چون در آن مقام
جز ذات واجبی و شئون ذاتی او چیزی نیست پس در آنجا معنی عشق عین صورت ذات
عاشق و معشوق است یعنی عشق و عاشق و معشوق آنجا متحد است و عاشق عین معشوق
است و معنی عاشق و معشوق استدعای اضافه بغیر را ندارد پس ذات حق هر چند معشوق
غیر در آن مقام نیست معشوق ذات خود بانم عشق خواهد بود و نیز از آن رو که وجود حق
تام و فوق التماس است تجلی فعلی فرمود و فیض وجود را منبسط بر تمام ممکنات نمود پس
حق باز باعشق بذات خود اگر بموجودات نیز از آن جهت که موجودات اشراق جمال
او هستند عشق داشته باشد (که بحبهم و یحبون) بحقیقت عشق او بغیر خود نبوده و در
تمامیت عشق محتاج بغیر که موجب نقص است نخواهد بود و غیری مکمل عشق کامل
او نگردیده است که اشراق حق غیر او نیست و مقصود حکیم از (و ان لم یعشق من الغیر)

دو معنی است یکی آنکه چون قبل از مقام تجلی و اشراق بعالم غیری وجود ندارد که حق معشوق او باشد یکی آنکه بعد از تجلی و اشراق هم غیری وجود حقیقی ندارد که حق عاشق آن غیر باشد پس سر حق عاشق خود و معشوق خویش است و هیچ کس عاشق یا معشوق او در مقام کند حقیقت الهیه نتواند بود و عشق خالق بحق حتی در مقام فنا باز بتجلیات ذات اوست .

فصل بیست و هشتم

مِنْ شَاهِدِ الْحَقِّ لَزِمَهُ لُزُومًا أَوْ تَرَكَهُ عَجْزًا وَ لَا
مَنْزِلَةَ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْمَنْزِلَتَيْنِ إِلَّا مَنْزِلَةُ لُغْمُولٍ وَ مَنْ
تَرَكَهُ عَجْزًا فَقَدْ أَقَامَ عُذْرًا وَ هُوَ مُتَجَلِّ فَيُشْرِقُ
وَيُسْرِعُ نَحْوَهُ فَيَلْحَقُ وَ هُوَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

هر آنکس که شهود جمال احدیت کرد از او دل برنگرفت و چون سیدالسااجدین گفت (من ذا الذی ذاق حلاوة ممیتة فرام منک بدلا من ذالمذی آنس بقربک فیتابع عنک حولا) که از چشمد عشق و محبت نوشید و شیرینی محبت را چشید که غیر تورا برگزید و که انس با قرب تو یافت که بغیر تو توجه کرد؛

دو عالم را بسیار از دل تنگ
برون کردیم تا جای تو باشد

در آن مقام عارف یا آنکه از فرط لذت وصال از خود بکلی فنا یافت و مستغرق شهود جمال حق گردید و مانند معیمن (فرشتگان عاشق و حیران جمال حق) دیگر ابدابخودتوجه نکرد و بیخبر از خویش گردید و این یکنوع وصال است یا آنکه بمشاهده جلال و عظمت حق خود را عاجزتر از آن دید که در آن دریای بی منتهائی که عالم پیش او قطره بشمار نیاید کشتی تواند راند و بکلی ترک طلب وصال او کرد یعنی دانست که ممکن حد آنکه بواجب رسد ندارد و الی الابد در فراق است و همی گوید

بهر کلامی بکویت وصل جستم دورتر کشتی چه از فریاد شب دیدم چه با آه سحر کردم
این مقام هم که مقام فراق گفتیم باز نوعی از وصال است و بین این دو مرحله که

کفتمیم یعنی یکی منزل شهود اسماء و صفات جمالیه است که عارف از خود فنا و شهود حق بقا یافته و دیگر منزل شهود صفات و اسماء جلال که عارف خود را بعتاب (ان ترانی) مقهور و عاجز از مشاهده ببندد دیگر منزلی جز منزل خمول و حیرت نیست و مقصود از خمول یا مقام محو و مراتب اولیه فناست یا باز ایستادن از سلوک الی الله است اگر اول مقصود است ازین رو بین دو منزل است که مقام محو فناء افعالی است و نیمه منزل ثانی مقام فناء مطلق است و اگر خمول مرتبه توقف در سلوک است باز بدین معنی بین دو منزل است که نوع مستعدان سلوک الی الله هر گاه در آن دو منزل فنای شهود جمال یا فنای شهود جلال نباشد در منزل سومند که توقف و حیرانی است با آنکه آنهم نوع سلوک است و آنکس که در مقام شهود جلال است و از قهر خود را عاجز از وصال حق ببندد اگر بدین عنبر از سلوک بسوی حق بایستد معذور است ولی در عین حال ایستادن با کمال سرعت بکوی یار عاجزانه میشتابد و باز سیار دیار عشق و شهود است که این سیر حقیقت احسان بمقام انسان است و از هر رنج فراقی لذت وصالی و از هر قدمی بکوی دوست اجر قربی یابد لذا حکیم بآیه تمسک فرمود که (ان الله لا یضیع اجر الحسین).

قصه پیوسته و فهم

صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا وَ الْأَرْضُ بِرَجَائِنِهَا وَالْمَاءُ
بَسِيلَانِهِ وَالْمَطَرُ بِهَطْلَانِهِ وَقَدْ تَعَسَّى لَهُ وَلَا تَشْمُرُ
وَلَذَكُّهُ اللَّهُ أَكْبَرُ

کلیه موجودات عالم بزبان استعداد ذاتی بحمد و تسبیح الهی مشغولند و آن تسبیح تنزیه و ستایش حضرت حق اول است بوجهی و تنزه و پاک شدن خود آنها از لوث ماده و عیب هیولا نیست بوجهی بیانش آنکه چون موجودات بتعین خاص و مهیت مخصوص هر یک شئی از شئون غیبی حق را اظهار میکنند.

پس حمد الهی یعنی اظهار صفات کمالیه او کنند و چون بآن حمد از عیب امکانی یا نقصان استعداد هیولی خود را منزله و پاک مینمایند پس بحمد و تسبیح تکمیل ذات خود کرده اند

و دیگر آنکه چون بحر کت جوهری همد از نقص روی بکمال میروند و از سر حد عدم و وجود که مقام ماده و هیولانیت است باقلیم وجود صرف و عقول قدسیه کد واسطه فیض واجب بر ممکنند میشتابند و بهر حر کت در هر قدم افاضه کمالی بر آنها شود پس حر کت آنها حمد آنهاست از آن رو که تجلیات اوصاف حق و شئون وجود حقیقی بحر کت در آنها پدید آید این مقدمه کده ماوم گردیده معنی کلام حکیم روشن شود کد فرمود آسمان بحر کت دائم ستایش ایزد متعال کند و بذکر اوصاف جمال و کمال حق مشغولست و زمین بتغیرو تبدیل جوهری حمد و ثنای الهی کند و آب سیلان و باران بریزش و هر چه در جهان غیب و شهود است از مجرد و مادی فلکی و عنصری بسیط و مرکب با شعور و عذیم الشعور همه بحمد خدا مشغولند بعضی با التفات و شعور و برخی من حیث لایشعر یعنی با سان استعداد بحمد و ثنا مشغولند نه با سان قال و حمد فعلی حق بحقیقت همان است که خدا خود را بتمام اوصاف کمالیه ظاهر کند کد آن ایجاد تمام عوالم وجود است و ذکر اوصاف خدا کد حمد اوست بر ترو بزرگتر از آن است که دیگری تواند کرد زیرا حمد اظهار شئون کمالات محمود است و موجودات کد هر یک در حد کمال ماعوی و نقص امکانی خویش محدودند مقام لاحدی و کمالات نامنتهای حق را نتوانند اظهار کرد و انسان خاصه اکمل افراد آن کد مقام ختمی است چون مظهر الله و مجمع همد اوصاف کمالیه الهی و ظل مقام الهیت است و عالم که حمد فعلی خداست در او منطویست.

گر چه وجودش حمد کمال الهی است ولی این حمد هم حمد خود حضرت احدیت است بر ذات خویش زیرا تا انسان عاری و منزله از اوصاف بشری و پاک از عیب و نقص امکانی نشود بمقام جمع الجمع کمالی نرسد و مظهر اسم الاله نگردد باین مقام حمد نرسد و چون از حد امکانی خود بیرون شد و بفنای انیت خود بوجود حق در پیوست و بحقیقت گفت (شعر)

فانیم از خویش و موجودم بحق شد لباس هستیم یسکباره شق

چون بمردم از حواس بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

آنگاه تواند مظهر و مظهر تمام اسماء الهی شود و حمد او کند پس این حمد نیز حمد خداست نه حمد انسان زیرا تعین بشری او بالکل بواسطه فنای در حق از میان بر خواسته

و خدا با تجلی کامل در تعین ام‌التعین انسان کامل بحمد فعلی خود مشغول است زیرا حق بحقیقت اظهار اوصاف کمال خود در مظهر تام انسان کامل نموده مانند ایجاد عالم که آنهم گفتیم حمد فعلی یعنی اظهار کمال و جمال غیب الهی است.

فصل مسمی ام

إِنَّ الرُّوحَ الَّذِي لَكَ مِنْ جَوْهَرِ عَالَمِ الْأَمْرِ لَا
يَتَشَكَّلُ بِصُورَةٍ وَلَا يَتَخَلَّقُ بِخَلْقَةٍ وَلَا يَتَعَيَّنُ
بِإِشَارَةٍ وَلَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ حَرَكَهٍ وَسُكُونٍ فَلِذَلِكَ
يُذَرِّكُ الْمَعْدُومَ الَّذِي فَاتَتْهُ وَالْمُنْتَظَرُ الَّذِي هُوَ
أَنْتَ وَيَسْبَحُ فِي عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَيُنْتَقَشُ مِنْ
خَاتَمِ الْجَبَرُوتِ

روح انسان که حقیقت اوست روحیست از عالم امر یعنی عالم مجردات و جهان ماوراء طبیعت و بدون ماده و مدت که در این جهان است آنجا ماده و آثار ماده مانند اندازه و قدر و کیفیت و وضع و شکل و غیره وجود ندارد پس روح انسان دارای شکل و صورت و اندازه نباشد و باشاره حسی در نیاید و دست خوش حرکت و سکون نخواهد بود و مانند موجودات عالم خلق و جهان ماده اسیر عوارض جسمانی نیست برهان این مطلب آنکه روح انسان امور گذشته معدوم شده را که صورتش از ماده و مدت زوال یافته ادراک میکند و امور آینده را که در ماده و مدت هنوز در نیامده نیز ادراک تواند کرد پس البته حقیقت او از عالم ماده و مدت نخواهد بود که هر گاه مادی بود احاطه بر ماده و مدت نداشت و از گذشته و آینده زمان آگاه نمیشد پس آنچه در خواص عالم خلق است که لازمه آن زوال و فقدان و وجدان مادی است در روح انسانی نیست و او از سیاران صحرای ملکوت است در صورتی که نقش و اثر نگین عالم جبروت هم در پیشانی وجود اوست یعنی نخست تحررش ملکوتی و برزخی است و سپس تجرد عقلی و جبروتی خواهد یافت و حکیم ابونصر

اینجا بیک دلیل محکم و مختصرا کتفا کرده و مادر جلد اول حکمت الهی ادله دیگر نیز برای ایمان و اطمینان خاطر آورده ایم هر که خواهد رجوع تواند کرد و این برهان که در این مختصر ذکر شد هم برهانی مستحکم و دلیلی نزد اهلش بسیار متقن است .

فصل مسمی و مرکب

أَنْتَ مُرَكَّبٌ مِنْ جَوْهَرَيْنِ أَحَدُهُمَا مُشَكَّلٌ
مُصَوَّرٌ مُكَيَّفٌ مُقَدَّرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ مُتَحَيِّزٌ مُنْقَسِمٌ
وَالثَّانِي مُبَارَيْنٌ لِلأَوَّلِ فِي هَذِهِ الْأَوْصَافِ غَيْرُ
مُشَارِكٍ لَهُ فِي حَقِيقَةِ الذَّاتِ يَنَالُهُ الْعَقْلُ وَ يُعْرَضُ
عَنْهُ الْوَهْمُ فَقَدْ جُمِعَتْ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ . وَ مِنْ عَالَمِ
الْخَلْقِ لِأَنَّ رُوحَكَ مِنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَ بَدَنَكَ مِنْ
خَلْقِ رَبِّكَ

انسان در این عالم ترکیب مرکب است از دو جوهر یکی جوهر جسم که شکل و صورت و کیفیت و کمیت و حرکت و ساکن و مکان و قسمت پذیرفتن لازمده آن است دیگر جوهر نفس ناطقه یاروان و روح که منزله از همه این اوصافست و هیچ شرکت بین این دو جوهر در حقیقت ذات نیست .

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است

بی جهت آن جان پاک روشن است

اوست بی تغییر لاشرقیه

نی که تبدیلی و لا غربیته

و چنانچه بین عالم حس و عالم عقل عالمی برزخ و متوسط قائل شویم چنانچه عرفا و اشراقیین از حکما اثبات فرموده اند پس انسان حقیقت جامعه جمیع عوالم است

و نسخه منتخب از مجموعه کتاب تکوین و از نشئه برزخی نیز بهره‌مند است پس در وی عالمی جوهری سنخ عالم مثال برزخ بین جوهر حس و جوهر عقل هست که نه چون جوهر عقل از تمام عوارض مجرد و نه چون جوهر جسم مخلوط با همه عوارض است بلکه از بعض عوارض منزله و ببعضی مشوب و آمیخته است و توان گفت آن مرتبه خیال و وهم اوست که نه در مرتبه مجرد عقل است و نه باماده و تجسم بدن و جوهر روح را بقوای حسی و مشاعر ظاهری نتوان شناخت و فقط مدرك او عقل است و وهم منکر و معرض از او چون محروم از لذت و کمالات اوست پس انسان وجود جامعی بین عالم امر و خلق است و مجمع البحرین عالم صورت و معنی از آنرو که روح وی از عالم امر لاهوت است و بدن از نشائه خلق ناسوت

(این طرفه که تن نیست زیگمشت کل افزون وز هر دو جهان باز فرو نیست دل ما)

فصل ششم و دوم

النُّبُوَّةُ يَخْتَصُّ فِي رُوحِهَا بِقُوَّةٍ فَدَسِيَّةٌ تَدْعُنُ لَهَا
غَرِيزَةُ عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَكْبَرِ كَمَا يَدْعُنُ لِرُوحِهَا
غَرِيزَةُ عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَصْغَرِ فَتَاتِي بِمُعْجَزَاتٍ
خَارِجَةٍ عَنِ الْجَبَلَةِ وَالْعَادَاتِ وَلَا يَصْدُقُ مَرَاتُهَا
وَلَا يَمْنَعُهَا شَيْئٌ عَنْ إِنْتِقَاشِ بِمَا فِي اللَّوْحِ
الْمَحْفُوظِ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي لَا يُبْطَلُ وَدَوَاتِ
الْمَلَائِكَةِ الَّتِي هِيَ الرُّسُلُ فَيَبْلُغُ مِمَّا عِنْدَ اللَّهِ إِلَى
عَامَّةِ الْخَلْقِ

چون در فصول سابقه شرح اطوار و ترقیات نفس ناطقه را بیان کردیم تا آنکه سخن باینجا رسید که نفس را در سیر مقامات و وصول بکمالات حد و نهایت نیست و مقام او مقام لاحدی و بی‌تعینی است و بالأجمال مرتبه فنای از ذات خود و بقای بحق

است مناسب آید که بیان حقیقت نبوت و خواص آن را متصل بدین ابواب شرح دهیم پس کوئیم رتبه نبوت که مقام اطلاع براسرار غیب است و اخبار از عالم الیهیت دارای اختصاصاتی چند است که به‌طور کلی در این سه خصلت که اکنون ذکر میکنیم مندرج است اول آنکه جسم عالم کبیر و قوای طبیعی آن همه محکوم فرمان روح قدسی اویند هیکل این عالم کبیر بمنزله بدن اوست یعنی آن گونه که بدن و قوای بدن انسان اطاعت از روح او کنند بدان گونه هم جسم کلی این عالم اطاعت از روح کلی او کند و منشاء همه معجزات و خوارق عادات مانند شق قمر و تسبیح سنکریزه و عصا و اژدها و احیای اموات و غیره همین تصرف و این قوه است و روح مقدس او آینه بی‌رنگار است در مقابل نقوش ثابته لوح محفوظ لذا بدون هیچ مانع تمام حقایق آن لوح که موجودات الواح عالم قدر همه رقائق آن حقایق هستند در آن روح مقدس منتقش میگردد و آن لوح همان کتاب آفرینش خداست که از ازل تا ابد بر حرفی باشد بر نقطه از آن خط بطلان کشیده نشود و نفوس فرشته‌گان که رسولان الهی و مبلغ حکم خدا بسوی خلائقند حروف عالیات آن کتابند گرچه فهم آن بر اهل بحث و ارباب قال بسی مشکل و این بیان بر غیر اصحاب وجد و شهود حال شگفت‌انگیز است که ملائکه حروف کتاب آفرینش باشند چون فهم کتاب و حروف و کلام را اصوات خارج از فهم یا نقش حاصل در لوح حسّی پیدا شده‌اند در صورتیکه این پندار عوام است و دانشمندان و صاحب نظران را نظری فوق این افهام این اجمال مطالب بود.

(شرح اسفار اربعه)

و برای توضیح مبحث نبوت بشری مختصر در بیان اسفار اربعه نیازمندیم پس کوئیم باید دانست که در ساوک الی‌الله برای وصول بمعراج ملکوت عارفان را منازل بسیار است که عارفی گوید :

(از در دوست تا بکعبه دل عارفان را هزار و یک منزل)

اما سالک الی‌الله را در سیر تا مقام نبوت بنابر تحقیق اهل حکمت و معرفت چهار سفر کلی است .

اول - سفر (من الخلق الی الحق) یعنی روح انسانی از تعقل و فکر در عالم خلق

و نظر در کتاب آفاق و انفس بدیده بصیرت باطنی آیات و تجلیات الهی را مشاهده کند که فرمود عزمن قائل (سزیهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم اند الحق الخ) و از آثار و معاولات حادثه و گردش افلاك و حرکات عناصر و تجاذب سیارات آسمانی و نظام و انتظام عالم و ترتب غایات بر مبادی بطور ضرورت و دوام و حرکت جوهری و اشتیاقی موجودات باقلیم کمال و احتیاج و ارتباط اشیاء نسبت بیکدیگر و حسن تنظیم در ترتیب آفرینش و خلاصه از تمام زیبایی خلاق و کمال آراستگی عالم وجود که (مانری فی خلق الرحمن من تفاوت) بی صنایع عالم برد و بمعرفت و شهود حق بسر حد یقین رسد و البته مقام تجلیه که آراستن سالک بظواهر شرع و اداء واجب است و ترك حرام لازمه این سفر است و با نماز و روزه و خدمت و احسان بخالق و ترك فضولات زندگانی و زهد و تقوی و پارسایی این راه را توان پیمود و از عالم تصویری بمرحله تصدیق رسید تا آنگاه که بزبان قلب و اساس فطرت (لاحول و لا قوة الا بالله) گوید و هر قوه و قدرت و جذب و شوق و عشق که مبدء حرکات عالم است از جانب مبدء متعال داند و بحسام (یدالله فوق ایدیهم) دست قاهر خدا را بالای تمام دستهای قدرت مشاهده کند با کد دستها همه را آستین دست حق داند و اینجا وصول بمقام معرفت و علم الیقین یافتد و سفر من الخالق الی الحق بیابان رسد و عارف بمقام توحید عام متحقق شود یعنی بوجود صانعی بطور یقین پی برد.

دوم - سفر (من الحق الی الحق) است یعنی بعد از مقام علم الیقین و معرفت بوجود حق که هستی مطلق است باز سالک از حرکت اشتیاقی باز نایستد و با عشق فطری بکمال مطلق متوجه بحق شود و در مراتب اسماء و صفات سیار ببحار اسرار گردد و بحسن و کمال کامل حق مبتهج و باجمال نامتناهی آن ذات قدوسی صفات عشق و رزد و بسیر معنوی و تعلیم الهی که (وعالم آدم الاسماء کلها) در اسماء حقیقی الهی (ند اسماء لفظی) مشاهده ظهور هر اسم را در مظاهر خود کند و در جمیع عوالم غیب و شهود حکومت و تأثیر اسماء الهی را در مظاهر خود شهود کند و دو تعین کلی اسماء لطیفه و قهریه را در خالق ادراک کند و بهشتیان و دوزخیان که مظاهر لطف و قهرند و اوصاف و افعالی که موجب لطف یا قهر شود بتعلیم حق و بکتب وجود بیاموزد و نسبت اسم را با مسمی و نسبت هر يك اسماء را با تجلی آن در

تعیینات امکانی درباب و مبده پیدایش هر وصف و نعت و اسم و حد و رسم نظام کیانی و نشانه خلقی را از آن مقام نظام ربانی و عالم ربوبی شناسد و معنی (یا من کل شیء موجوده) را بیقین دریابد که همه چیز بحقیقت وجود و وجود حقیقی که مختص ذات احدیت است موجود است و البته تخلیه یعنی پاک شدن نفس از زائل اخلاق و تخلیه یعنی آراستن بملکات فاضله که در علم اخلاق مستور است و آرایش نفس قدسی بحیلده اوصاف کمال و تخلق باخلاق الله در این مرحله لازم و در این سفر ضرور است تا سالک بمقام توحید خاص نائل گردد و بزبان ذات و فطرت (لا اله الا الله) گوید و اینجا طلوع شأن مقام نبوت است و سالک قابلیت منصب اخبار عن الله بالله خواهد یافت و حکومت بر اعیان عالم که مظاهر اسماء حقند تواند کرد و اینجا سفر دوم (من الحق الى الحق) پایان رسد.

سوم - سفر (من الحق فی الحق) یعنی بعد از سیر اسماء و صفات و تجلیات اسماء در نشأت و عوالم وجود که (و باسمائك اللّتی مالت ارکان کل شیء) اشاره بآنست باز سالک الى الله بحر کت اشتیاقی متوجه سرالسر عالم و حقیقه الحقائق وجود گردد و از نظر و توجه الى الله ببالانر که نظری الله است عروج کند و در آن مقام از شهود وحدت قهاریه و احدیت مطلقه الهیه و مشاهده وجه الد باقی در عالم هستی هر چه غیر آنرا هالك و باطل - الذات بیند و همه ماهیات و مفاهیم حتی اسماء و صفات را نفی کند که سید موحیدین علی علیه السلام فرمود (کمال معرفت نفی الصفات عند) و آن ذات قدوس صفات یگانه و یکتا را اقدس از هر شائبه تلش شناسد و از هر گونه حیث و جهت و صفت کثرت منزله بینند و چه حیثیت تعلیمی که در وجودات امکانیه است و چه حیثیت تقییدیه و انضمامیه و انتسابیه و انتزاعیه که در ماهیات است بحکم (منزه او از مجانسه مخلوقات) همدر آن وحدت حقیقی در نظر شهود نفی و منفی سازد و زبان دل و لسان سر او گوید :

(یکی کو یکی جو یکی دان یکی بین)

(سوی الله و الله زور و باطل)

و در آن مقام فنای خود را در شهود خدا و فنای کل را در آن وجود حقیقی بچشم باطن و دیده حقیقت بنگرند و از ذات خود و ذوات کثرات امکانی که اعدام و باطل و سراب بقیعه و

عاطل و باطل بالذاتند اثری در نظرش بجای نماند و افعال خلق را در فعل حق محو یابد صفات خلقی را در صفات ربوبی و ذوات امکانی را در ذات وجوبی فانی و مندرک و محو و منطمس بینند در اینجا سالک الی الله بمقام و منصب ولایت کلید رسد که باطن نبوت و رسالت است و از حاق وجود مبعوث بدان مقام گردد و چنانکه بیان شد لازمه این سفر فنا ی سالک است بفنای اوصافی و ذاتی که بعد از مقام تجلیه در سفر اول و تخلیه و تخلیه در سفر دوم بدین مقام فنا در سفر سوم واصل شود و اینجا بکلی محو هر گونه تعین است و دیگر شرحی از آن در عبارت بلکه در تخیل و تعقل هم نگنجد که سالک سر ابداعش مطلق بجمال مطلق گردد

و (هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون بعشق آیم خجل کردم از آن)

و چنانکه عارف سالک الی الله در این مقام بماند با آنکه شأنیت رسالت و شایستگی رتبه خلافت الهیه یافته باز بالفعل مبعوث بمقام نبوت الهیه نباشد زیرا در آن مقام توجده بمظاهر خلقی نداشته و از استغراق تام و فنای کامل در حق و عشق و ابتهاج در حضرت حسن مطلق باوصاف و اسماء الهی ناچد رسد بمظاهر خلقی هیچ التفات نتواند داشت و هویتی جز آن هویت حقیقی نتواند دید زیرا بزبان سرالسر باطن بدگر (لا هو الا هو) که توحید خالص الخالص است مترنم است و مصداق (اولیائی تحت قبالی لا یعرفهم غیری ایسو بانبیاء و یغبطهم الانبیاء) گردد و اینجا سفر سوم (من الحق فی الحق) پایان رسد .

چهارم - سفر (من الحق الی الحق) است که این مقام بقای بعد الفنا و محو بعد المحو است و شأنیت نبوت بمقام فعلیت رسد و از جانب حق و حقیقه الوجود مبعوث بخاق گردد و بتبلیغ احکام الهیه و شرح اوصاف و نعوت جمال و جلال حق مأمور گردد و خلقتا باسان وحی (وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) دعوت الی الله نمند و بحکومت و تأثیر اسماء و اوصاف الهی در خاق و کیفیت ظهورش در مظاهر امت را آگاه سازد یعنی خلقتا از عالم کثرت بمقام وحدت رجوع دهد و از شرك بتوحید کامل و از کفر و ضلالت و شقاوت براه ایمان و هدایت و سعادت ابد بر گرداند و بزبان ذات و حال و مقال

(قولوا لا اله الا الله تفلحوا) گوید و مردم را براه مستقیم که طریق فطرت بسوی کمال و سعادت است (فطرت الله اللتی فطر الناس علیها) هدایت فرماید و حجب ظلمانی کثرت را از نظر مستعبدین مرتفع سازد و برای استعداد و نشر معرفت و توحید الهی در نفوس ببیان انواع عبادات و ریاضات و طاعات و تعلیمات عالیّه و حکمتهای الهیه نفوس را ازدام شهوت و غضب و میول حیوانی برهاند و نزاع وجود و اختلاف را از میان امت بردارد و اساس انس و عشق و محبت و وحدت ایجاد کند یعنی بکار (تیلوا علیهم آیانه و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه قیام کند) و بوضع سیاسات حقّه و حکومت عدل مطابق و سلطنت الهیه جامعه بشر را سوق بمقام کمال دهد و از جانب حق بدخطاب (ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم باللتی هی احسن) مخاطب شود و باید دانست که از هر یک از این اسفار اربعه در مقام رسالت نشانی است که بنی و رسول بآن اوصاف و نشانها شناخته شود از سفر اول زهد و تقوی و عبادت و ترک التفات بزوائد عالم طبیعت است و بذل و احسان و اعطای بخلق از سفر دوم دعوت باستعالی همت نفوس قدسی برای استعداد اتصال و ارتباط با اسماء لطف و اوصاف جمال و تحذیر از اسماء قهر و جلال که عبارت از شارت نیکوکاران و انداز بدکاران است و ارشاد عقول بحقایق توحید و اسرار ربوبیت و شرح عقوبت و پاداش زشت و زیبای اعمال در نشاء آخرت است و از سفر سوم حیرت نورانی و استغراق در حضرت احدیت و صفات الهیت که فرمود (اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری الخ) و تنزیه نفوس از توجه بغير حق و تعلیم اموریکه نفوس ناطقه بنفسه از ادراکش عاجز و اسراریکه عقول کامله هم از فهم آن بحیرت و دهشت افتد و شاهباز فکرت از پرواز در آن فضای بی انتها باز ماند و هزاران هزار اسرار دیگر که بیرون از محوطه ادراک است و از سفر چهارم اطاعت کامل خلق است نسبت باو و عشق فطری و حب ذاتی نفوس قدسی بآداب و اخلاق و سنن وی و از طرف رسول حرص و شوق و ولع در تربیت و تأله امت و شوق و عاطفه شدید بر هدایت خلق و نفوق وی در جسم و روح از علم و قوه و شجاعت و فصاحت و کرامت و سطوت خلاصه استیلائی کامل روحی بر تمام امت و قهر دشمنان که (ایغلبن اناورسلی) (وزاده بسطة فی العلم والجسم) و دیگر ظهور معجزات و خوارق عادات و تصرف در کون برای

تثبیت مقام نبوت و افحام معاندان و الزام منکران طبق ضرورت و مصلحت و باز حب و اشفاق و رافت و رحمت کامل بتمام خلق (که ارسلتک رحمه للعالمین) و استغراق اوقات در رضای حق و عشق و ابتهاج اوبتمام امور قضاء و قدر و شهود تمام امور بر طبق مصالح عالم و رضا و توکل و تسلیم حق که (قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لناهو مولینا) و بسیار امور دیگر که زبان قلم از بیانش عاجز و عروج عقول جز سیمرغ عقل کامل خانمیت از پرواز بقاف آن معراج حقایق قاصراست و ادراکش بطوری و راء طور عقول ضعیف امت است و تا همین حد هم از اشارات خود صاحبان وحی و الهام و سالکان الی الله ماخوذ و مسطور گردید و الله الهادی الی الحق و شهود حسنه المطلق .

فصل سیمی و سوم

الْمَلَائِكَةُ صُورٌ عِلْمِيَّةٌ جَوَاهِرُهَا عُلُومٌ اِبْدَاعِيَّةٌ
لَيْسَتْ كَالْاُح فِيهَا نُقُوشٌ اَوْ صُورٌ فِيهَا عُلُومٌ بَلْ
هِيَ عُلُومٌ اِبْدَاعِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا تَلَحُّظُ الْاَمْرِ
الْاَعْلَى فَيَنْطَبِعُ فِي هُوبَاتِهَا مَا تَلَحُّظُ وَ هِيَ
مُطْلَقَةٌ لَكِنَّ الرُّوحَ الْقُدُسِ يُخَالِطُهَا فِي الْبِقَظَةِ
وَ الرُّوحُ النُّبَوِّةُ يُعَايَشُهَا فِي النُّومِ

فرشتگان عالم بالا صور علمی جوهری یعنی از جواهر مجرده عالم ابداعند و لوح و قلم نیز از فرشتگان و عقول قدسیه داند نه آنکه قلم آلت کتابت حسی و لوح صفحه کتاب جسمانی و نقش لوح نقش محسوس باشد تا آنکه اینها قالبی برای علم و معنی باشند بلکه حقیقت علم و صرف معنی هستند لیکن علم و معنایی که قائم بذات خودند نه علمی که از مقوله کیف است و عرض قائم بغير و آنها بواسطه صفای ذات خود عالم اعلی را مشاهده توانند کرد و در آن مشاهده احکام آن عالم مانند نقش در آئینه ذات آنها منطبع

شود چون از خود هیچ رنگ و کدورت ندارند (معانی روح) و روح هم بر چندین معنی اطلاق شود یکی (روح بخاری) که بخار متولد از خون صافی قلاب است و بواسطه لطافت نافذ در اعصاب حس و حرکت و واسطه بین بدن و قوای نفس است (دیگر روح نباتی) که اثرش تغذیه و نمو و تولید است و جذب و امساك و هضم و دفع و غیره (روح حیوانی) که لازمه اش حس و حرکت ارادی و شهوت و غضب یعنی میل بمالایمات خود و نفرت از نامالایمات است (دیگر روح انسانی یا روح قدسی) که علاوه بر آن آثار دارای ادراك کلی و فهم مجردات عقلی است و معانی بسیطه و ابسط معانی وجود را که علت العلل و آفریننده عالم است ادراك تواند کرد (دیگر روح کلی) که مراد حقیقت جامعۀ انسان کامل است و روح القدس از تعنیات و مراتب تجردی اوست و روح نبوت از شئون مثالی و ظهور برزخی او پس معنی کلام حکیم معلوم شد که فرمود روح قدس با فرشتگان عالم بالا در حال بیداری در پیوندند و با آنها از راه باطن گفت و شنید کند که (الذین قالو ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه) و روح نبوت در حال خواب با فرشته معاشر و هم صحبت گردد و البته پیمبران اولوالعزم و اعلان از همه مقام ختمی مرتبت که دارای روح کلی هستند آنرا هم روح قدس و هم روح نبوت است پس هم در بیداری و هم در عالم خواب با عالم اعلی ارتباط و پیوستگی دارند (اجساد هم فی الدنيا و قلوبهم فی الملا الاعلی) آنان هستند لیکن پیمبران جزء و نخستین مراتب نبوت اتصال روح نبی در خواب با فرشتگان است و در بیداری هر نبی را میسر نیست بلکه در بیداری ارتباط با فرشتگان مختص پیمبران عالی رتبت است که (تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض) و چون روح و نفس اینجا بیک معناست پس برای تحقیق کامل این فص و چند فص بعد که بیان قوای نبات و حیوان و انسان است حدیث شریف کمیل که از حضرت مولی الموحدین امیر المؤمنین علیه السلام در معنی نفس و روح سؤال کرده در این باب کرش بالتمام بعباراته الشریفه با ترجمه و شرح بسیار مناسب است

حدیث کمیل

در کتاب علم الیقین محقق فیض قدس روحه و سائر کتب معتبر حدیث روایت شده که کمیل زیاده خدمت حضرت رسید و عرض کرد (یا مولای اربدان اعرفتی نفسی) میخوام نفس

ناطقه و روان را بشناسانی حضرت در پاسخ فرمود (یا کمیل ای الانفس نرید) کمیل! کدام نفس مقصود تو است عرض میکند (و هل هی الانفس واحده) مگر نفس بیش از یکی است حضرت فرمود یا کمیل (انما هی اربعة) نفس بر چهار مرتبه و چهار نوع منقسم شود :

۱.. (الناهیة النباتیة) .

۲.. (والحسیة الحيوانیة) .

۳.. (والناطقه القدسیة) .

۴.. (والکلیة الالهیة) .

نفس نباتی نامیه نفس حسی حیوانی نفس ناطق قدسی نفس کلی الهی (ولکل واحد من هذه خمس قوای و خاصیتان) و هر یک ازین چهار نفس پنج قوه و نیرو داراست و دو خاصیت مخصوص آنهاست (فالناهیة النباتیة لها خمس قوای ماسکه و جاذبة و هاضمة و دافعة و مربیة و لها خاصیتان الزیادة و النقصان و انبعاثها من القلب) نفس نباتی دارای پنج قوه و دو خاصیت است پنج قوه ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و مربیه است و دو خاصیت افزایش بدن و کاهش تن است و از کبد که محل پیدایش کیموسات اربع است یعنی خلط صفراً و سوداً و بلغم و دم این روح برانگیخته میشود (والحسیة الحيوانیة) لها خمس قوای سمع و بصر و شمع و ذوق و لمس و لها خاصیتان الرضا و الغضب و انبعاثها من القلب) نفس حسی حیوانی دارای پنج قوه است شنوائی و بینائی و قوه بوئیدن و ادراک بوهای خوب و بوهای بد و چشیدن مزه ها و لمس کردن یعنی قوه ای که نرمی و زبری و سبکی و سنگینی و سردی و گرمی و امثالہ را تشخیص میدهد و دو خاصیت این روح رضا و غضب است یعنی دایم شهوت و میل بمالایمات مادی دارد و نفرت و اعراض از نامالایمات عالم طبیعت و این روح از قلب صنوبری که دستگاه پیدایش خون کامل تصفیه شده است برانگیخته میشود و ما تا این قسمت از حدیث را که بمعرفت نبات و گیاه شناسی مربوط است یا بطب و بمعرفه الحیوان و فیزیولوژی راجع است بدان علم حواله کرده و قسمت راجع بانسان و قوای عالیہ را مشروحتر میسازیم و باللہ التوفیق .

(والناطقه القدسیة لها خمس قوای فکر و ذکر و علم و حلم و نباهة و لیس لها انبعاث و هی اشبه الاشیاء بالنفوس المملکیة و لها خاصیتان النزاهة و الحکمة) نفس ناطقه قدسیه

دارای پنج قوه است فکر و ذکر و دانش و بردباری و حلم و علوهمت و از جسمی منبعث نمیشود بلکه مجرد است و شبیه‌ترین چیزها بفرشتگان عالم قدس است.

شرح

«قوة فکر و مقام آن در روانشناسی علمی»

این قوه فکر است که با تتبع و گردش در معلومات خود مجهولات را بدست می‌آورد و هر چه بیشتر قوه فکر را بکار اندازد هر ساعت مجهولاتی بروی معلوم و حقایقی براو مکشوف می‌گردد و همین قوه است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بر حسب مراتب تفکر در علوم فرمود (تفکر ساعة خیر من عبادة سنة اوستین سنة اوسبعین سنه) تفکر یکساعت بهتر از عبادت یکسال یا شصت یا هفتاد سال است همین قوه فکر است که شهپر پرواز عنقای نفس ناطقه است بقاف عقل و عرش معرفت الهی همین قوه فکر است که انسان را از صحرای جهل و بیابان حیرانی بسر منزل علم و ایمان و اطمینان میرساند همین قوه فکر است که آدمی را از مقام پست (اولئک کالانعام) بمقام بلند (لقد کرمانبئی آدم) میرساند و بتاج سلطنت (و حملناهم فی البر و البحر) بر ملک و بحر ملکوت را مسخر میکند و (زرقناهم من الطیبات) ما را بنعمتهای گوناگون جسمانی و علوم و حقایق آسمانی بهره‌مند می‌سازد و بر بسیاری از موجودات عالم ملک و ملکوت حتی اصنافی از فرشتگان عالم قدس برتری میدهد که (و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا) همین قوه فکر است که شخص را از نکبت ماده پرستی و اسفل السافلین شهوت و جهل و پستی میرهاند و باز بمقام احسن التقویم حکمت و عدالت و نباهت و علوهمت و عزت و سعادت دو جهان میرساند.

خلاصه قوه فکر حیرت انگیز دریائی است که هر موجش شانی از مقام انسانیت را پدیدار می‌سازد و کوهری از کوهرهای گرانتهای حکمت و علم و انکشاف را نثار جامعه بشریت میکند و عجائب خلقت را بازرسی نمود و پی به بسیاری از اسرار طبیعت و اطوار خلقت میبرد و نتایج را از قیاسات اقتباس میکند و جهانی وسیع و مدنیتهای عالی تشکیل میدهد و بزرگترین اثر این قوه پی بردن بعلم و علت العلل عالم آفرینش یعنی شناسائی

خدا و آثار قدرت و حکمت‌های الهی است (و یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) (ان فی ذلك لآیات لقوم یتفکرون).

«قوه ذکر و اهمیت آن در عالم انسان»

این قوه ذکر یعنی یسار آوردن امور و بخاطر آوردن حوادث گذشته نیروی شکفت‌انگیز است در انسان و یکی از ادله روشن تجرد نفس ناطقه است (زیرا نقشی که از ماده زائل شود باز کشتن آن محتاج بعلت مستأنف است و این قوه ذکر نقوشی که از لوح ذهن زائل شده باز بدون علت مستأنف بر میگرداند پس عملش شبیه باعمال جسمانیات نیست پس مادی نیست و مجرد است) این قوه ذکر و بیاد آمدن نیروئی است که بدون آن چرخ حیات انسان نمیگردد و روابط حیات انفرادی و اجتماعی بشر بی این قوه مقطوع میگردد تداعی معانی و تسلسل و تعاون خواطر که از مهمترین اعمال نفس ناطقه است در روانشناسی اثر این قوه است ایزد یکتای دانا این قوه را بانسان عطا فرموده و مدیر کل ادراکات او قرار داد تا بتواند با ایمان و خداپرستی تشکیل حضارت و مدنیت دهد و روابط اجتماعی و شرکت و معامله و تبادل کار و متاع و حقوق و اعراض را با بهترین وضع برقرار دارد خلاصه اگر این قوه یادآوری در بشر نبود حیات اجتماعی نداشت بلکه حیات انفرادی او هم حیات انسانی نبود و تمام حیثیات اجتماعی و انفرادی بشر رهین این قوه است پس این قوه ذکر را هم مانند نیروی فکر میتوان از خواص ذاتی و کمالات جوهری انسان شناخت یعنی از لوازم فصل ناطقیت یا جانشین فصل وی دانست.

این قوه نیز مانند قوه فکر از حکمت‌های الهی و عنایات ربانی و آیات سبحانی است در انسان که مهمترین اثرش از طریق فطرت ادراک روابط عالم خلقت است و شناختن مبدأ آفرینش و متذکر حق و حقیقت شدن که (انما یتذکر اولوالالباب) و بیاد خدا اقبال نمودنست که علی علیه السلام فرمود:

من احب ان یرتع فی ریاض الجنة فلیکثر من ذکر الله) و ممکن است غرض از ذکر در این حدیث تنها همان ذکر خدا و توجه قلب بایزد متعال باشد که غایت و نتیجه امور سابق الذکر است و ذکر هم که یکی از نامهای قرآن است بدین سبب است که

انسان را بیاد خدا آورد و متذکر عهد است و عالم تجرد و بقاء گرداند (نحن نزلنا الذکر) انما تنذر من اتبع الذکر).

(علم یا عالی ترین صفات انسان)

اما علم بر دو قسم است علم حضوری شهودی و علم حصولی ارسامی اول حضور ذات معلوم است بی واسطه صورت ذهنی آن مانند علم انسان بذات خود و با فکر و اندیشه های خویش نظر بقسم اول معصوم علیه السلام فرمود:

(العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء) علم نور است که خدا در دلها میافکند یا

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

(العلم محیی النفس و منیر العقل) علم زنده کننده نفس ناطقه و روشنی بخش عقل

انسان است و نظر بقسم دوم فرمود:

(العالم بالأعمال كالشجر بالثمر) عالم بی عمل درخت خشک بی بر است یا فرمود:

(آفتا العالمه العالم الفاجر) آفت و فساد عوام عالم فاسق است و نظر بهر دو نوع باز

حضرت علی علیه السلام فرمود:

(العلم علما ن علم مطبوع و علم مسموع و اذا لم یکن المطبوع لم ینفع المسموع)

علم بر دو گونه است فطری خداداد و تحصیلی و اکتسابی از خلق و هر گاه شخص در

فطرتش علم ننهادند علم اکتسابی ویرا نفع نبخشد بهر حال علم در این حدیث ظاهر آ علم حضوری

است و البته این علم از نیروهای نفس ناطقه قدسیده است که تا روان انسان و نفس ناطقه

بمقام شهود حقایق عقلی و انوار غیبی رسد و الا هنوز انسان نشده و انسان باین مقام یا بقوت

نفس در اصل خلقت مانند انبیاء و اولیاء بوحی و الهام رسد یا از طریق پیروی آنان

و سلوك طریق ایمان و بمجاهدت با نفس و طاعت و ریاضت و یا بوصول یافتن بنتیجه علم

تحصیلی تصویری که از مرحله تصور بر منزل تصدیق و یقین رسد و میتوان گفت مقصود از علم

در این حدیث مقام علم الیقین و درجه استیقان است که پس از مقام فکر و ذکر انسان بدرجه

علم ثابت و اطمینان میرسد چنانکه ممکن است در آیات قرآن (یرفع الله الذین آمنوا

و اوتوا العلم) و (شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم) (و علم الانسان ما لم یعلم) از

علم مقصود یقین و ادراک ثابت مطابق واقع با ایمان و اطمینان باشد بهر حال علم تصویری و ارتسامی تنها بدون تصدیق البته مقصود نخواهد بود بلکه یا مقام شهود یا مقام علم-الیقین، و اطمینان از خواص مقام انسانیت و لوازم نفس ناطقه قدسیه است .
دیگر فرمود (حلم و نباهة)

« مقام حلم و اهمیت آن در عالم وحدت و کثرت »

یکی از نیروهای نفس ناطقه قدسیه حلم و بردباری با خلق است حلم یعنی نیرو و ملکه ای که انسان زمام شهوت و غضب خود را تواند گرفت و نابجا بواسطه ورود حوادث ملایم و نامالایم دامن تحمل و شکیبائی را از دست ندهد و کم ظرفی و بی طاقتی هنگام ورود ناگواریها از خود نشان ندهد بلکه چنانکه حضرت مولا الموحیدین فرمود :

(المؤمن كالجبل الراسخ لا يزعه العواصف) اهل ایمان مانند کوه سخت بنیادند که تندباد حوادث و فتنه های عالم آنانرا از جای برنکنند و فواید این صفت حلم بسیار است که در کتب اخلاق منظور است و اینجا ما برخی را اشاره کنیم صفت حلم دشمنان انسانرا اغلب دوست میکند و دوست را ثابت قدم در دوستی میگرداند و از شرور بداندیشان و مغرضان محفوظ میدارد و از مفاسد بسیاری که در بی حلمی و عصبانیت است امان میبخشد و شخص با حلم و مردم بردبار همیشه در راه علم و اکتشاف و هنر و کمالات و بر هر کار عالم موفق و بردشمن و دوست غالب میشوند و هر انسان اجتماعی و هر پیشوای صالح از تحصیل این صفت حلم ناگزیر است زیرا آنانرا دشمن و دوست بسیار هست و صفت بردباری است که انسان را با دوستان بمرور و محبت و امیدارد و با دشمنان بمدار سلوک میکند و از مزایای دوستی بهره مند و از شرور دشمن ایمن میسازد که آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا پس سعادت و آسایش دو عالم انسان همین این قوه است و یکی از ارکان خلق عظیم که خدا رسولش را بدان ستوده حلم آن بزرگوار بود که آنحضرت کوهی زوقار و بردباری بود در عرصه عشق شهسواری بود .

(نهایت و عاقل همت و بزرگی روح)

یکی از صفات نفس ناطقه قدسید صفت نهایت و بلند همتی است در جهان هر کس بهر مقامی رسید از نظر بلند و همت عالی رسید روح بزرگ همیشه بامور عالی و کارهای ستوده و استعلائی معنوی و محاسن بزرگی آمیخته است و هرگز بیستی همت و قبایح و زشتیهای اخلاقی و دنائت و ذات برای نیل بمقاصد خود تن در نخواهد داد و این نیروی عالی خوی نفوس مستعلیه است و از خواص این خلق و این قوه جود و سخاوت و احسان بخلق است و کریم النفس و با شجاعت و غیرت و عزت نفس زیستن است و هر چه انسان همتش عالی تر است مال و جاه و دنیاى بی ثبات در نظرش بی قدر تر است بدین جهت اگر غنی است سخی و اگر فقیر است صبور است و در هر حال فقر و غنا خود را بزرگ میداند و در عین بزرگی با کوچک و بزرگ خالق تواضع و فروتنی میکند و با فقیران با ایمان و مستمندان با علم و معرفت متواضع تر خواهد بود و هرگز بعشقم حقارت بکس نمینگرد از کلمات امیر المؤمنین علیه السلام است .

(الشرف بالهمم العالیة لا بالرمم البالیة) شرف و بزرگی بهمت بلند است نه باستخوان پوسیده پدران خلاصه صفت علو همت و عظمت روح کد بسیاری از اوصاف ستوده و محامد اخلاق لازمه اوست یکی از نیروهای نفس ناطقه قدسیه است و شاید مراد از نهایت تنبذ و انتقالات دفعی و قوت حدس و فراست و بیداری است .

«ولیس لها انبعاث و هی اشبه الاشیاء بالنفوس الماکیده و لها خاصیتان الزاهاة و الحکمة» و منبعث از جسمانیات نیست مانند نفس نباتی و حیوانی که از کبد و قلب برانگیخته میشود بلکه نفس قدسی از عالم تجرد و نشاءه ملکوتست و منزّه از ماده و مادیات و برتر از جهان حس و محسوسات و شبیه ترین چیز بنفوس فرشتگان عالم بالاست و این نفس را دو خاصیت است یعنی دو چیز از مختصات اوست یکی نزاهت و یکی حکمت ممکن است غرض از نزاهت راجع بکمال عقل نظری و جنبه دانش او باشد یعنی تنزه ذات و ادراکات ذاتی او از ماده و غرض از حکمت راجع بکمال عقل عملی و جنبه کنش او باشد یعنی صدور افعال مناسب مقام انسانیت و اعمال واقع در طریق تکامل روح قدسی

یا مراد از نزاهت مقام تجلیه بآداب شرع و تخلیه از رزائل اخلاق است و مراد از حکمت مقام تجلیه و آراستن نفس بفضایل و کمالات انسانیت یا مراد از حکمت و نزاهت حکمت علمی و عملی است یا مقام جامعیت نشائه ملک و ملکوت یا حکمت شهود اشیاء علی ماهی علیه بقدر طاقه البشری که در کلام رسول صلی الله علیه و آله است (رب ارنا الاشیاء کما هی) و نزاهت تزکیه نفس است که فرمود :

(قد افلح من زکاه) یا مراد از حکمت تشبیه بالا عالم یعنی تخالق باخلاق الله است و نزاهت زهد و تنزه نفس از علائق جهان مادی و خلاصه مراد از حکمت و نزاهت عشق و علاقه علمی و عملی بعالم قدس و مجرد است بهر حال این دو صفت نزاهت و حکمت بهر یک از معانی مذکور که مال همه یکی است بروح قدسی ناطقه انسان اختصاص دارد چنانکه نمولازمه نفس نباتی و شهوت و غلبه لازمه نفس حیوانی است این وصف هم مخصوص برای نفس قدسی انسان است (والکلیه الالهیه لها خمس قوای بقاء فی فناء و نعیم فی شقاء و عز فی ذل و فقر فی غنا و صبر فی بلاء و لها خاصیتان الرضا و التسلیم) فرمود نفس کلیده الهیه نیز دارای پنج قوه است بقای در حال فنا و تنعم در عین محرومی عزت در عین ذلت و فقر در حال غنا و صبر در هنگام بلا و دو صفت مخصوص او رضا و تسلیم است .

(نفس کلیده الهیه)

پس از مقام نفس ناطقه قدسیه مرتبه نفس کلیده الهیه است و این نفس جوهر لاهوتی و حقیقت ظالمه الهیه است و چنانکه نفس نباتی و حیوانی منطوی است در نفس ناطقه قدسیه که بعد از آنها در قوس صعود است همین گونه نفس کلیده الهیه هم بعد از ناطقه قدسیه و اشرف و اکمال از آن است و نفس قدسی منطوی در اوست و خواص و کمالات او را داراست اما معنی کلیده الهیه روحی است که از حدود ماده و مدت و حد و نهایت مکان و زمان بزرگتر است یعنی از سر حد مکان و زمان بیرون است بلکه از ماده بمعنی اعم که مهیت امکانی است نیز قدم فراتر نهاده و بقاعده اشراق (النفس و ما فوقها انیات صرفه) کوئی وجود صرف و هستی بی حد و نهایت گردیده است و لازمه این مقام شهود حضرت احدیت است که کل وجود و وجود کل است در کلیه موجودات که (در هر چه نظر کردم سیمای توهیبینم) (ما را یت شیاً الا رایات الله فیه) آن روحی است که

عرض و طول زمین و آسمان را که حدود ماده جسمانی است زیر شهر عظمت خود فرا گرفته روحی است که ازل و ابد گذشته و آینده را که حدود زمان است درهم پیچیده و در فضای بی انتهای عالم سرمد و جهان بی پایان نامقید پر و بال قدرت کشوده روحی است که دو عالم مادی و مجرد عالم دنیا و آخرت عالم جسم و جان را بیاک بار از محوطه خاطر بیرون کرده روحی است که از علو مقام و بلندی همت پشت پا بکون و مکان زده تا در آن روان کلی برتر از قیود جزئی ماده جز عشق نیاید و غیر شهود حسن مطلق هیچ در وی نگنجد

(دو عالم را بیکبار از دل تنگ

برون کردیم تا جای تو باشد)

روحی است که غیر خدا که هستی حقیقی است همه چیز در نظرش ناچیز است (عظم الخالق فی انفسهم فمغر مادونه فی اعینهم) روحی است که برخلاف ارواح جزئیه بهیچ چیز از نظر انتفاع شخصی و استفاده مادی نمینگرد بلکه چون ظل حق است و مستغنی بحق بر همه موجودات معطی و مشفق و مهربانست و انتفاع خالق منظور اوست روحی است که پیوسته دارای عصمت و قدس و نزاهت و محفوظ از هر خطا و لغزش علمی و عدلی است و دوریش از عصیان حق ذاتی و اشتیاقش بطاعت وی فطری است روحی است که میول جزئی بکلی ازو زائل شده و میل کلی و عشق بنظام کل جای گزین او گردیده است روحی است که تحت تأثیر لذات حسی زمانی نیست و آرزوهای موقت فانی و اوهام خیالات شیطانی در آن روح پاک مؤثر نخواهد بود روحی است که اورا ابن الله نشاید گفت لیکن عبدالله عین الله و ید الله بیت الله و خلیفہ الله و ظل الله و وجد الله بتوان گفت روحی است که از خود فنا و بحق بقا یافته و در عین محرومیت از هر نعمت بلقای منعم و لذت شهود وی شتافته از خود پرستی رهیده بحقیقت حق پرستی رسیده خود پرستیدن را نقص ذات و پرستش خدا را کمال مطلوب یافته روحی است که در عین فقر غنی است و از همه چیز عالم و تمام علل و اسباب آفرینش جز علت العلل خود را مستغنی یافته و از هر چه مورد نیاز خالق است خویش را بینیاز می شناسد و بزبان ذات گوید :

(کرما بفقر و فنا کمتر ز خاک رهیم)

از مجد و عزو غنی بر خلق پادشهم)

و چون بگنج معرفت و سلطنت شهود وصال الهی رسیده بکلی بینیاز از غیر خداست
یعنی او همه چیز جز خدا را از خود بی اثر و معزول از تأثیر شناخته است بلکه معدوم
و فانی و باطل الذات میدانند (ذلک بان الله هو الحق و کل ما يدعون من دونه هو الباطل)
خدا موجود حقیقی و غیر او همه هویت باطل و معدوم بالذاتند روحی است که چون خلق او
را ذلیل و خوار شمارند بعز عبودیت الهی خود را بالاتر و برتر از شاهان عالم و ذلیل
و حقیر در پیشگاه عظمت الهی داند و بزبان ذات گوید :

(بنده او شو که بیک التفات سلطنت هر دو جهانت دهند)

روحی است که در راه وصل محبوب صبور است و بنام معشوق از بلا روی تقاب
بلکه بزبان ذات گوید :

(در بلا من دیده ام لذات او مات اویم مات اویم مات او)

ای بالای تو ز دولت خوبتر انتقام تو ز جان محبوب تر
و بلسان استعداد سراید

بلائی که تو ای پر ناز آید براهش دل بچشم باز آید

(کجائی ای بلا بنواز ما را باوج وصل ده پرواز ما را)

آن روحی است که از مختصات وی مقام رضا است و مقام تسلیم و این روح است
که مبدء وجودش خداست بی وساطت علل طولید و عرضید و باز گشت آن هم بسوی خداست
بی واسطه اغیار و بی هیچ توجه بحجاب ظلمانی ممکنات و حجاب نورانی مظاهر اسماء و
صفات ازیم و امید بهشت و دوزخ رهیده و بوصول معشوق و معبودش آن حسن بی حد رسیده
این همان روحی است که ایزد متعال فرمود : (نفخت فیه من روحی)

من از روح خود و تجلی خاص خود در او دیدم این همان روحی است که باز فرمود :

عز من قائل در خطاب باوی (یا ایته النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه)

ای روح کلید الهی که از پیشگاه وصال محبوب حقیقی بدیار هجران و سرای امکان آمدی

باز با کمال شوق و بهجت و نشاط و خشنودی بکوی آن معشوق الهی باز آی

(باز آی و ز یار حسن بی حد بین

آن شاهد مطلق مجرّد بین

از هر چه بغیر یار دل بکسل

و آنکه رخ آن بهشت سرمد بین

بگشای بیباغ ارجعی شهپر

یکشعشه از جمال احمد بین

خلاصه نفس کلید الهیه نفس مقدس و روح پاک حضرت ختمی مرتبت و خلفای آن حضرت است و ارواح ناطقه قدسی پیروان آن بزرگوارانند از بدو خلقت تا انتهای عالم بشریت خلاصه بیان حضرت مولی علیه السلام در این حدیث شریف آنکه نفوس بر چهار نوع باشند .

(اول و دوم نفس نباتی و حیوانی) که جسمانی و متجسّدند و مبدأ اول کبد و دوم قلب است (وسوم نفس ناطقه قدسیه) که مبدأئی ندارد در عالم بدن و جسمانیات بلکه از عالم تجرّد و نشاء قدس ملکوت است و از سنخ ملائکه و عقول قادیسیه اند یعنی از عاشقان جمال و مشتاقان وصال حق هستند (چهارم نفس کلید الهیه) است که مبدأ و معشوقش خداست و مرجع و بازگشت آن هم بسوی خدا و قوا و اوصاف و معرفات هر یک از چهار نفس را بیان فرمود و دو خاصیت هر یک که بمنزله جنس و فصل اند بر آن نفوس برشمرد و حد کامل هر کدام را بحقیقت مشروح فرمود و ما هم حدیث را که بحقیقت کتابی از فلسفه است بتمام عباراته الشریفه آوردیم و نخست ترجمه و سپس بقدر فهم ناقص و اندیشه نارسای خود شرح کردیم باقی مانند جمله آخر حدیث که فرمود (العقل وسط الكل) ممکن است مقصود از این جمله آن باشد که عقل کلی وسط کل نفوس است یعنی مقوم و مکمل کل نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی و غیره است و اما نسبت بنفس کلّیه الهیه مقام او اتحاد و وحدتست چون عقل کل و کلی همان نفس کلّیه الهیه است که در قوس نزول عقل کل و کلی و در قوس صعود نفس کلّیه الهیه تعبیر شود و بحقیقت

(عبارت‌ها شتی و حسنک واحد و کل الی ذالک الجمال یشیر) است

که گفته شد مقام نفس کلیه الهیه و عقل کلی مقام حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله است و خلفای آن بزرگوار و کلام نور واحد و الصلوه علی النفوس الکلیه الالهیه و الناطقه القدسیه الربانیه

فصل سی و چهارم

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِمَنْقَسِبٍ إِلَى سِرٍّ وَعَلَنِ أَمَّا عَلَنُهُ
فَهُوَ الْجِسْمُ الْمَحْسُوسُ بِأَعْضَائِهِ وَآمُشَاجِهِ وَقَدْ
وَقَفَ الْجِسْمُ عَلَى ظَاهِرِهِ وَدَلَّ التَّشْرِيحُ عَلَى بَاطِنِهِ
وَأَمَّا سِرُّهُ فَقُوَى رُوحِهِ

در فصل سابق باجمال بیان شد که انسان دارای جسم و قوای جسمانی و دارای روح و قوای روحانی است این فصل و چند فصل بعد توضیح آن اجمال است پس گوئیم انسان بدو جزء قسمت شود جزء آشکار بر مشاعر ظاهر و جزء پنهان از قوای حسی آن جزء آشکار همین جسم محسوس مرکب است که دارای سلولها و اعضاء و جوارح و انواع کارخانه‌های شیمیایی و مکانیکی و بافتدگی و تصفیه و ترکیب و انقلاب و طبخ و رنگ آمیزی و کارخانه برق و دستگاه عکاسی حضوری و غیر حضوری و هزاران گونه فعل و انفعال حیرت انگیز دیگر که دانشمندان در افعال طبیعی بدن حیران و عقل و فکرت در این کارخانه صنع الهی بهت است هر کارخانه در عالم کنونی بدست طبیعت یا بفکر بشر اختراع و بوجود آمده همه آن کارخانه‌ها و بمراتب کامل در بدن انسان موجود و در این هیكل شکفت انگیز پراسرار هر صنع مجتمع است و ادراک این جزء جسم و برآ قوای جسمانی بی واسطه یا بواسطه علم تشریح و فیزیولوژی تا حدی تواند کرد اما ادراک جزء پنهان که جوهری است مجرد و بسیط و فوق جسم و جسمانیات یعنی روح وی از عهده قوای جسمانی خارج است بلکه قوای عقلی و اندیشه‌های باطنی هم در شناختن حقیقت او قاصر و عاجزند چون حقیقتی است از عالم امر الهی (قل الروح من امر ربی) و از اسرار خلقت بلکه سرالسر آفرینش است چنانکه حضرت سیدالموحدین علیه السلام فرمود (انزع منک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر)

پس بکنه حقیقت مجهول ابدی است و يك معنى حدیث (من عرف نفسه عرف ربه) همین است که چنانکه خدا را بکنه نتوان شناخت و پی بوجدش و اوصاف جمال و جلالش توان برد روح را هم که سرالهی است بکنه نتوان شناخت اما قوای علمی و عملی روح را تا حدی توان دریافت یعنی نیروهای دانش و کنش نفس ناطقه تا اندازه در اختیار دانش و بدست نظم علمی در آمده است که علم معرفت النفس (روانشناسی) عبارت از آن است

فصل هفتم و پنجم

إِنَّ قُوَى رُوحِ الْإِنْسَانِ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ قِسْمٌ مُوَكَّلٌ بِالْعَمَلِ مَقْصُودٌ بِالتَّعَبِ وَالْعَمَلُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ نَشْتِئُ وَحَيَوَانِيَّ وَإِنْسَانِيَّ وَالْإِذْرَاكُ قِسْمَانِ حَيَوَانِيَّ وَإِنْسَانِيَّ وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ الْخَمْسَةُ مَوْجُودَةٌ فِي الْإِنْسَانِ وَ يُشَارِكُ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا غَيْرُهُ

قوای روحی انسان بر دو قسمت شود یکقسم موکل بر ادراک و جنبه دانش است و کنش فرعی و تبعی است و یکقسم مامور بر افعال و جنبه کنش انسانند و دانش فرعی و تبعی است و جنبه عقل عملی و کنش انسان بحقیقت برای تکمیل جنبه دانش است زیرا حقیقت انسان همان جوهر دانش و هوش است و هر چه از جنبه جنبش و کنش از سرزند برای پرورش ذات خود و تحصیل کمال ذاتست که خرد و دانش اوست تا از مقام عقل هیولانی بمرتبه عقل بالفعل و مستفاد ارتقا یابد و عقل مجرد و جوهر ذاتش از سنخ فرشته گان و برتر از آن شود که درخور استعداد آنهاست قسم کنش که مقصود بالعرض است باز بر سه قسم شود روح نباتی و روح حیوانی و روح انسان که (فصل سابق در شرح حدیث شریف کمیل بیان کردید) و جنبه دانش بدو قسم شود حیوانی و انسانی زیرا در روح نباتی دانش نیست گرچه نزد عارفان و حکیمان الهی تمام اشیاء حتی جمادات دارای دانش و هوشند چون علم و دانش لازمه وجود است و هر چه در عالم موجود است آن چیز بر حسب مرتبه

وجودیش لوازم وجود را از علم و حیوه و عشق و شوق و فکر و ذکر و غیره همه را داراست (ان من شئ الا یسبح بحمده) و (یسبح الله ما فی السموات و الارض) هر چه در جهانست همه بذکر خدا و ستایش حق مشغولند پس هوشیارند و آن سه جنبه کنش و دو جنبه دانش هر پنج در حقیقت انسان مندرج است و موجودات عالم از عناصر و ارکان و معادن و نبات و حیوان فلک و اصناف ملک از مهیمین و کرویدین و مسبحین و غیره همه در انسان جامع جمعند چون انسان خلاصه جهان و زبده عوالم ملک و ملکوت و ناسوت و جبروت و لاهوتست

فصل ششم

الْعَمَلُ النَّشْئِيُّ فِي غَرَضِي حِفْظُ الشَّخْصِ وَ تَنْمِيتُهُ وَ
حِفْظُ النُّوعِ وَ تَبْقِيَّتُهُ بِالتَّوْلِيدِ وَ قَدْ سُلِّطَ عَلَيْهَا
إِحْدِي قُوَي رُوحِ الْإِنْسَانِ وَ قَوْمٌ يُسَمُّوْنَهَا
الْقُوَّةَ النَّبَاتِيَّةَ وَ لَاحَاجَةٌ بِنَا إِلَى شَرْحِهَا

این ارواح و قوائیکه ذکر شد بعضی را فائده و غرض بالذات عاید بشخص و نوع هر دو شود و بعضی را بنوع و شخص را از آن فائده بالعرض رسد از آنجمله قوه نمو و روح نباتی بود که این قوه را غرض ذاتی حفظ شخص و نمو بدن انسان است و حفظ نوع و ابقاء آن بواسطه استخدام قوه مواده و نفس ناطقه که سلطان کل مملکت بدنست بر این کار که حفظ و نمو شخص و بقاء نوع باشد حکومت را بر روح نباتی داده و در علم الهی حاجت بشر آن نیست تشریح آن در عهده علوم طبیعی است این اندازه در علم النفس لازم است بدانیم که غرض از این قوه چیست و بشناسیم که این قوای نباتی و حیوانی همه آلات و قوای نفس ناطقه اند و نفس هریک از آنها را مامور عمل خاص آن کرده برای غرض خود که درک سعادت و کمال عقلی است چنانکه در عالم کبیر معدن و نبات و حیوان مستخدم و طفیل انسان است در عالم صغیر انسانی هم قوای طبیعی و نباتی و حیوانی مقدم وجود روح قدسی و نفس کلی انسان است و خادم برای این موجود شریف الهی است .

فصل مسمی و هشتم

الْعَمَلُ الْحَيَوَانِي جَذْبُ النَّافِعِ وَ يَقْتَضِيهِ الشَّهْوَةُ
وَ دَفْعُ الْمَضَارِّ وَ يَسْتَدْعِيهِ الْخَوْفُ وَ يَتَوَلَّاهُ الْمُصِيبُ
وَ هَذِهِ مِنْ قُوَى رُوحِ الْإِنْسَانِ

عمل حیوانی که حس و حرکت ارادی است بدو قسم میشود یکی جذب مایلیم و منفعت و این عمل اثر قوه شهوت است و دیگر دفع نامایلیم و ضرر و این عمل اثر قوه غضب است و چون حیوان ادراک امور مایلیم ذات خود کند شوق وصول بآن پیدا کرده و قوه شوقیه قوای محرک را بجانب آن کشد تا بآن حفظ شخص و نوع و استکمال خویش کند پس اگر مانعی از وصول بمایلات خود نیابد قوه غضب اصلاً پدید نیاید و اگر بمانع برخورد بالعرض غضب برای رفع مانع موقتاً پدید آید پس قوه شهوت و عشق و محبت در حیوة بلکه در نظام هستی اصلی و فطری و غضب فرعی و عارضی است (سبقت رحمته غضبه) و دفع ضرر مستلزم خوف از ضرر است پس میل بلذات و خوف از آلام مدیر عمل حیوانی است و این قوه حیوانی باز از خدمه نفس ناطقه است برای خدمت در راد غرض اصلی و منظور نهائی انسان خلق شده است و اگر انسانی محکوم این دو قوه گردید حیوان بالفعل است و محروم از لذات و کمالات انسانیت و اگر حاکم شد بسلطنت عقلی و عشق الهی رسد که فرمانده کل قوی روحی انسانست.

فصل مسمی و هشتم

الْعَمَلُ الْإِنْسَانِي إِخْتِيَارُ الْجَمِيلِ وَ النَّافِعِ فِي -
الْمَقْصَدِ الْمَعْبُورِ إِلَيْهِ بِالْحَيُوتِ الْعَاجِلَةِ وَ سَدُّ
فَاقَةِ السَّفَهَةِ عَلَى الْمَذَلِّ وَ يَهْتَدِي إِلَيْهِ عَقْلُ تَفِيدُهُ
التَّجَارِبُ وَ يُؤْتِيهِ الْعِشْرَةُ وَ يُقْلِدُهُ النَّاسُ دَيْبُ بَعْدِ
صِحَّةٍ مِنَ الْعَقْلِ إِلَّا صِلَ

اما عمل انسانی که فقط کار منحصر بانسانست و در آن عمل مشارک از نبات و حیوان ویرا نباشد نیکوکار بودن است انسان در نظر انسانیت جز کردار نیکو نگزیند و کردار نیک جز آنچه در سفرش بعالم قدس و بقا از این سر منزل کدورت و فنا زاد و راحله شود نیست و این سخن نه تنها از نظر شرع و آئین بلکه عقل و برهان نیز حاکم است و تصور نشود زاد و راحله این سفر یعنی نماز و روزه و دیگر عبادات بلکه از نظر کلی هر عمل از انسان صادر شود که بالمآل او بوسائط چند در تکمیل عقل نظری انسان که حقیقت انسان است دخیل باشد آن زاد سفر اوست بعالم قدس مثلاً اکل و شرب ازدواج و کسب و کار و نوم و حرکت و سکون و سخن گفتن و شنیدن و اجمالاً هر عملی که از او سرزند اگر باستمنجاج عقل نظری است و عقل آن عمل را از قوای دیگر درخواست نموده آن عمل در طریق تکمیل نفس ناطقه انسان واقع باشد و زاد سفر اوست بعالم بقا و تجرد (رهزن سعادت) و راه اعمال نیکو را جهل و سفاقت بر عدل میبندد یعنی ادراک نکردن کمال حقیقی و اطاعت امیال حیوانی و لذات حسی نفس را فاسق کرده و از راه عدل و کمال حقیقی باز میدارد و (راهنمای سعادت) قوه عقل است که با استفاده علوم و کمالات خود از فکر و تجربه کند یعنی عقل تجربه آموز از معاشرت و صحبت نیکان و صالحان یعنی انبیاء و اولیاء نیکو کاری آموخته و پیرو آن نیکمردان شود یا آنکه چون رسولان الهی در اصل فطرت کامل و مکمل باشد و چون این عقل کامل بینیا از تجربه و استفاده از غیر در افراد انسان ندره حاصل شود و فرد نادر یا نبی یا حکیم کامل باشد پس سایر افراد که نائل بآن کمال نشوند باید متأدب شوند بادب انسانی که صاحب عقل کامل است و محتاج بمعلم بشری نیست که آن نبی و ولی وقت باشند و در تمام اعمال افراد بشر باید مطیع و پیرو آنها شوند تا در کمال مرتبت عالی سعادت حقیقی نمایند و بدون پیروی آنان چون عقل کامل در همه افراد نیست امتیاز نیک و بد ندهند و عمل خاص انسانی را با عمل حیوانی که منشاء آن شهوت و غضب است فرق نگذارند و خلاصه اگر پیروی نفوس کامله نکنند و خودسر تربیت شوند از هر عملی که از آنها صادر شود هر چند بنظر آنها عبادت خدا باشد نظیر بت پرستان روح حیوانیت آنها قوی و توانا شود و استعداد روح انسانی رو بضعف گذارد تا آنکه باطل و هلاک شود و بالنتیجه عصیان که

نپیمودن طریق رسولان الهی و طغیان بر نفوس کامل و مکمل است سبب شود که جزء جوهر مجرد انسان که حقیقت آدمیت است در وی پدید نیاید و انسان در رتبه اخس حیوانات بلکه ادنای موجودات بماند زیرا انسان بسوی آن جزء مجرد که مقام عقل و روح انسانیت است از عمل نیک تدریجاً ارتقاء یابد و عمل نیکو را از غیر نیکو عقل کامل تشخیص دهد و عقل کامل فقط در افراد کاملی از بشر که نام آنها انبیاء و اولیاء است تحقق یابد و معدودی از حکمای الهی که تالی مرتبه انبیاء عظام و در حقیقت شاگردان آنانند و آن جزء مجرد که در انسان یافت نشد در حقیقت سرمایه سعادت ابدی خود را باخته و نقد استعداد را برایگان از کف داده و در مقابل درک سعادت و لذت ابدی که مقام قرب معنوی و مشاهده جمال الهی است بشقاوت ابد افتد و در جهنم فراق و بعد از حق و عذاب دائم بماند زیرا آن جوهر مجرد است که انسان را سنخ فرشته کند و با ارواح ملکوت پیوندد و در مجمع سلسله ملائکه مهیمن بشهود حسن و جمال ربوبیت که منتهی کمال و بهجت و سعادت است نائل گرداند .

قصی می و فهم

الْإِدْرَاكُ يُنَاسِبُ إِلَّا تَتَقَاسَمَ وَ كَمَا أَنَّ الشَّمْعَةَ
تَكُونُ أَجْنَبِيًّا عَنِ الْخَاتَمِ حَتَّى إِذَا عَاتَقَهُ مُعَانِقَةٌ
ضَائِمَةٌ زَحَلَ عَنْهُ بِمَعْرِفَةٍ وَ مُشَاكَلَةٍ صُورَةٌ
كَذَلِكَ الْمَدِيرُ كَيْ يَكُونُ أَجْنَبِيًّا عَنِ الصُّورَةِ فَإِذَا
اخْتَلَسَ عَنْهُ صُورَةٌ عَقْدُ مَعَهُ الْمَعْرِفَةُ كَمَا لَحِيسٌ
يَأْخُذُ مِنَ الْمَحْسُوسِ صُورَةً يَسْتَوْدِعُهَا الذِّكْرُ
فَيُمَثِّلُ فِي الذِّكْرِ وَ إِنَّ غَابَتْ عَنِ الْمَحْسُوسِ

در ادراک و علم سخنان بسیار است که از چه جنس مقوله است بعضی آنرا از مقوله

کیف نفسانی دانسته و بعضی از مقوله فعل یا انفعال و بعضی از مقوله اضافه پنداشتند و حق در نظر اکثر قول اول است که از مقوله کیف و برهان منطقی بروی مقیم است و احق از این مذهب قول شرح حکمت صدر المتألهین است که علم را از عنوانات وجود دانسته و وجود از هیچ مقوله نباشد اگر چه ابو علی ابن سینا در اشارات بر مذهب اتحاد عالم با معلوم انکار شدید دارد لیکن حقیقت برهانی مذهب اتحاد عالم و معلوم است در همه انواع ادراکات چه ادراک عقلی و چه وهمی و خیالی و حسی و شارح فلسفه الهی صدر اقدس سره در اسفار این مسئله را با برهانی تمام ثابت فرموده و اشکالات ابو علی را جواب داده الغرض قوه حس از محسوس صورتی گرفته بدست قوه حفظ بودیعت میسپارد تا در هنگام حاجت قوه حفظ صورت را باز متمثل درمدر که کند اگر چه محسوس خود غایب از حس شده چون این مقدمه معلوم شد ما از آن مباحث چون در حکمت الهی جلد اول بیان کردیم صرف نظر نموده و گوئیم علم را با انتقاش صور در لوح مناسبتی است از آن رو علم را هم صور مرتسمه یعنی منتقشه در ذات عالم گفته اند پس میتوان گفت تأثیر علم در ذات عالم مثل آن تأثیری است که خاتم در شمع کند آنگاه که در وی محکم فرو رود که شمع را خاتم بشکل نقش خود در آورد و با آنکه خاتم و شمع ذاتاً بایکدیگر مبینند متحد شوند همچنین عالم هر گاه بقوه ادراک صور علمی را از امور خارجی در باید خود را بشکل با آن صور یکی نماید چنانکه حس هم با محسوس حالش همین گونه است یعنی قوه حس بشکل محسوس خارجی شود بعد از اتصال بین حساس و محسوس و این همان اتحاد عاقل و معقول است که بمانند اتحاد صورت و ماده است که محققین حکماء بر آن قائلند.

فصل چهارم

إِدْرَاكُ الْحَيَوَانِ أَمَّا فِي الظَّاهِرِ وَ أَمَّا فِي الْبَاطِنِ
وَالْإِنْدِرَاكُ الظَّاهِرُ بِالْحَوَاسِ الْخَمْسِ الَّتِي هِيَ
الْمُسَاعِرُ وَالْإِدْرَاكُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَيَوَانِ لِلْوَحْمِ
وَ خَوَلِهِ

موجودات ذیحیوات عالم طبیعت که حیوان نام دارند آنان را دودسته قوای ادراکی

است بیکدسته قوای ظاهر که پنج قوه معروف است (سمع و بصر و شم و ذوق و لمس) بیکدسته قوای باطن که مدرک امور غایب از حس است و آن قوه (حافظه و واهمه و خیال و) (متخیله یا متفکره یا متصرفه) و حس مشترک که مصوره و بنطاسیا گویند اما قوای ظاهر پنجمگانه که بشریب الاشرف ذکر شد نخست

قوه سامعه است

چنانکه گوش حسی حیوانی را که آلت شنوائی است سه دستگاه هست گوش مقدم و متوسط و موخر اول گوش ظاهر است که استخوانی است غضروفی دارای چین و خم و تعریجات حفره و برآمدگیهاست که این گوش پرچین و خم را حکمت ازلی و لطف و عنایت الهی بانسان عطا کرده که علاوه بر جنبه زیب و زیور و علاوه بر جمع آوری امواج صوتی و خصوصیات آن از قرب و بعد و غیره و علاوه بر حفظ تعادل عهده دار جهت صوت است و جانب صدا را بر شنونده معین میکند که اگر این گوش ظاهر را جدا کنند یا چین و خمهای آنرا پر کنند دیگر شخص جهت صدا را تشخیص نخواهد داد و خصوصیات صوت را نیکو فهم نتواند کرد و عمل سامعه ناقص شود و از غده دسومی دهن تلخی بلطف حق برای منع دخول حشرات در آن مترشح است دوم گوش متوسط که در پس پرده صماخ واقع است و آن جوبه ایست یعنی صندوقچه عبارت فارابی و ابن سینا صندوق طبل بقول متأخرین که در آن صندوق طبل و یا جوبه استخوانهای متعدد مطرقی و سندانی و رکابی و عدسی که عظیمه های سمع نامند موجود و عضلات و شریانات و رباطات و سلولهای کونا کونا بکارند تا بحکم ایزد متعال حرکات مخصوص و ارتعاشات وارد بر پرده صماخ را این دستگاه گوش متوسط باز با عمل استخوانهای نامبرده و نفیر (شیمور) استاشی بگوش موخر نقل دهد سوم گوش موخر که در آن بطن هم آلات و تشکیلات بسیار و اشکال عجیب است از حصاة الاذن و حلزون الاذن و مجاری پیچ در پیچ و دوائر و نیم دایره و نیم بیضی و حفره نیم کروی و شیاری و عضو مهم مصلد که حاوی جهاز سمع حقیقی است و آن استخوان حجری است و غشائی و عصب خاص سامعه در آن مفروش است و این عضو در قوه سامعه بمنزل در طوبت جلیدیه است در قوه باصره که اصل کار شنوائی باین عصب محول است و دیگران آلات و اسباب کار او هستند که از زوج پنجم از اعصاب دماغی

است تعالی اله چه کارخانه حیرت انگیزی است که صدهزار مرتبه از دستگاه های صنایع گیرنده و حبس کننده صوت مهم تر کار علمای تشریح را بحیرانی میکشاند و اهل دانش وهوش را این دستگاه بخصوص بهوت و مدهوش میگرداند و در هر يك از اجزای گوش و اسباب شنوایی مردم دانا حکمت بالغه الهی را مشاهده میکند که آفریننده توانا چگونه صنع و تدبیر محیر العقول در این یکگوه بشر بظهور آورده (سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم) و با این ترقیات علم باز حقیقت و کیفیت شنوایی بر دانشمندان عالم مجهول و سر اصلی آن مرموز است و هر قدر تشریح کاملتر شود سری نهفته و حقیقتی تازه کشف میشود و بر حیرت دانشمندان میافزاید این سه دستگاه که مختصری از مفصل آن بیان شد گوش حیوانی است همین گونه گوش انسانی را سه مرتبه طولی است گوش ناسونی یا ملکی که ادراك اصوات و اهواج صوتی کند گوش ملکوتی که ادراك معانی اصوات و کلمات کند سوم گوش جبروتی یا عقلی که ادراك معنی معنی یا روح معنی یا سر معنی بعهده اوست گوش مقام چهارمی که سمع لاهوتی است نیز هست لیکن آن گوش (كنت سمعه الذی یسمع به) است یعنی صاحب آن گوش فانی از خویش و موجود بحق است .

فانیم از خویش و موجود بحق

شد لباس هستیم یکباره شق

چون بمردم از حواس بوالبشر

حق مرا شد سمع و ادراك و بصر

تمام قوای ادراکی او بلکه همه اعضاء و جوارح وی از و مسلوب و منتسب بمقام الهیت است و دست وی یداله و گوش اذن اله و چشم عین الله و هم چنین تمام اضافات او از و منتفی و بحق منسوب است پس آن گوش بحقیقت گوش تعین انسانی نیست گوش مقام محو تعین بشری است پس گوش حقیقی انسان هم مانند گوش حسی او بهمان سه مرتبه گوش ناسونی و ملکوتی و جبروتی تقسیم شود و چنانکه هر گاه شخص چشم و گوش ظاهر او ادراك نکند کور و کر است هر گاه چشم و گوش ملکوتی و جبروتی

او هم ادراك نکند یعنی از صوت عالم بمعنائی پی نبرد و از معنی بسر معنی پرواز نکند او نیز نسبت به عالم ملکوت و جهان غیب نابیناست و در نشئه ماورالطبیعه کور و کر خواهد بود.

یعنی از چشم و گوش ملکوتی و عقلی نابینا و ناشنواست لذا ایزد متعال نسبت بمردم مادی و بیروح و معنا فرمود :

(صم بکم عمی فهم لایرجعون) (انت تسمع الصم او نهی العمی) (ولهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها) دوم
(قوه باصره است)

قوه باصره (چشم) آینه نفس ناطقه و نماینده روح و روان انسانیست و در علم النفس روان شناسی) بسیاری از احوال روان را میتوان از حالات چشم بدست آورد مانند آنکه از حالات چشم میتوان صفای نفس و علوهمت او و پستی فکر و دون همتی خشم و شهوت عشق و محبت انس و وحشت روان را بدست آورد و بهوش و بیهوشی نجابت و سلامت و بی باکی و پر خاشجویی و عفت نفس مردم پی برد حیا و بی حیائی دریده کی شجاعت و سلحشوری ترس و بیباکی و پردلی افراد را دریافت و حالات حیرت و تعجب و اضطراب و نشاط و غم و تفکر و یأس و ناامیدی هم و اندیشه اشخاص را فهم کرد و در علم طب باز از حالات چشم توان بامراض اشخاص مانند تب کرباب امراض عصبانی و امراض دماغی چون مایخولیا و اختلاط حواس و بهت و صرع و جنون و طیش و عطش و جوع و شوق و نیازمندی را دریافت در علم اجتماع و سیاست المدن از طرز نگاه چشمها پی باندیشه های درونی اشخاص برد و دروغ و دزدی و خیانت و جاسوسی حيله گری و فتنه انگیزی یا صدق و راستی نفوس را کشف کرد.

ایزد عز سلطانه بقدرت ازلی از لطف و عنایت خاصی که بانسان دارد برای وی چشم را آلات بینائی قرارداده و در آن حسن و زیبایی و دلربائی و غنج و دلال و ناز و کرشمه و قهر و لطف و دلفریبی و سحر انگیزی و هزاران کیفیت در طرز حرکات و اشارات او نهفته که حقیقتاً انسان با دانش و هوش مدهوش و مردم با ذوق و ادراك را مبهوت میگرداند جفا کرشمه وفا ناز و لطف و قهر و عتاب نگاه گوشه چشم احتمالها دارد بسا بایک نظر

شخص از حسیض ماده پرستی و جهل و غرور و مستی باوج آسمان و عرش علم و ایمان پرواز میکنند محققاً يك نظر عمیق بآسمان و منظره زیبای ستارگان چشم عقل را بضیاء معرفت و ایمان روشن میسازد و دیده باطن را پرنور حیرت و فکرت و عبرت میگرداند و درهای حکمت های الهی را بروی انسان میکشاید این قوه بینائی که چشم عضو اوست نیز مانند قوه سامعه حیرت انگیز قوه ایست هم از ماهیت بینائی که چیست و چگونه کارش انجام میابد و این عضو كوچك از كجا این همه نور را پدید آورده و پخش میسازد که با عماق آسمانها و بمدار صدسال و هزار سال و هزاران سال نوری بطرف العین احاطه میکند تعالی الله قوه حیرت افزائی است که عقول خردمندان را مبهوت ساخته هم از جهت تشکیلات ظاهر و هم از جهات معنی اما از جهت ظاهر

چشم

مرکب از آلات و اسباب مختلف است بعضی برای حفظ و نگهداری باصره و برخی بر عمل ابصار موظفند و آن دستگاہ در صندوق مقلد واقع است بشکل هرم و طبقات چشم را علمای تشریح بدنه طبقه محدود کرده اند طبقه ملتحمه - قرنیه - صلبیه - مشیمیه - غنیمیه - پرده شبکیه - پرده عنکبوتیه - مایع جلیدیه - مایع بیضیه - مایع زجاجیه و فعل اصلی ابصار بمعده رطوبت جلیدیه است و دیگران آلات و اسباب کاراویند که عصب بجوف ابصار که از زوج ثانی از اعصاب دماغی است بجلیدیه متصل است و دستگاہ عکاسی و نورافشانی را فرمان ایزد متعال آنجا مقرر داشته و آن طبقات و انساج و الیاف و غشاها و غدد و رطوبات و عضلات حرکات چشم و سلولهای گوناگون را همه مستخدم قرار داده چنانکه این رطوبت و عصب که واسطه بین جلیدیه و اعصاب مغز است باز آنهم مستخدم نفس ناطقه برای انجام عمل بینائی است و چنانکه عالم تشریح در آلات و اسباب این کارخانه ابصار بشکفت میآید و مبهوت و حیران میماند حکیم در انکشاف اشیاء و مبصرات برای نفس ناطقه بحیرت و دهشت فرو میرود که تعالی الله این چه دستگاہ عکاسی است که تمام اشکال و الوان و اوضاع و اجسام بزرگ و کوچک را با فاصله معین شان عکس بر میدارد این چه جام جهان نمائی است برای انسان (و حیوان) که عالم را نشان میدهد و عجب قدرت شکفت انگیزی است در عالم جسم مادی و چه دستگاہ فعال و چه گوهر

پرارچ و بهائیتست که خدا با انسان موهبت فرمود که هر گاه این قوه نبود بحقیقت انسان کور مادرزاد از تاریکی تنگی بتاریکی وسیعی منتقل میشد و این همه موجودات زیبا که در آینه چشم از عالم مشاهده میکنند اصلاً بر او وجود نداشت و چیزی از حسن و جمال و زیب و زیور و فروشکوه بی انتهای عالم را باور نمیکرد چنانکه مردم کور باطن هم آن ملک کبیر ملکوت و عالم مافوق الطبیعه را چون چشم باطن ندارند باور ندارند

هر کس که عشق رویت ایدلبر ندارد دلبر دن حسن تو را باور ندارد
 آن کوندید است آن جمال دلبر را شوق رخت ایجان جان پرور ندارد
 وان کس که دید آن حسن بیحدر با عالم جز وصل او اندیشه دیگر ندارد

یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا وهم عن الآخرة غافلون مردم نادان بر این عالم ماده بینا و بر جهان غیب نابینا هستند.

(قوه شامه)

حس بویائی از زوج پنجم از اعصاب دماغ یا زوج اول از هفت یا دوازده زوج اعصاب دماغ متعلق بقوه شامه است و آن عصب از سایر عضلات اعصاب لین تر است تا ذرات جسمی را بجه که در هوا متخلخل شده یا هوا را متکیف بکیفیت خود ساخته (بنابر اختلافی که بین اطباء و حکما هست) ادراک تواند کرد و آن عصب از مغز وارد حفره چشم شود و از ثقبه که بین عظم جبهه و صفحه غربالی مصفانست عبور کرده بحلمتی الثدی که در یکی از حفرتین انف واقعست وارد میشود و علماء تشریح آنجا را چون سلولهای زرد بسیار است موضع اصفر و ناحیه شمی نامند و گویند آن سلولها را جسم ذی رایحه بواسطه ذرات تصعید و تبخیر شده بهیجان آورد و ادراک شمی بواسطه آن سلولها و عصب شامه بمغز که محل ادراک است میرسد و مبداء ظهور قوه شامه عضو حلمتی الثدی میباشد یعنی بوئیدن آنجا ادراک میشود و البته این قوه هم دارای دستگاهی وسیع و اعضائی بسیار است از عصب و رباط و غشاهای مخاطی و غضروف و الیاف و عظام و اوتار و انساج عصبی و سلولها و غیره که همه بامر خدای متعال عزم مجده و سلطانه برای انجام استشمام موظفند و چنانچه قوه شامه اشرف از باصره است که از پس دیوارها نتوان دید و توان شنید چون سمع بمقام مجرد نفس نزدیک تر از بصر است باصره هم از شامه تجردش بیشتر است و قوه شامه با

آنکه روائح (بویهای خوش و ناخوش) را از دور (در بعضی از حیوانات مانند کبک و مورچه) بسا شود از چندین فرسخ فاصله (هفتاد و هشتاد فرسخ) بقوة شامه بوی اجسام را ادراک میکنند کبرک از فاصله زیادی بوی گله گوسفند را استشمام میکند باز این قوه مجرد و نیروی بصر را ندارد زیرا بصر از هزاران سال نوری مبصرات کرات آسمانی را تواند دید و شامه بوی آن کرات سماوی را نتواند شنید بهر حال ایزد سبحانه و عز سلطانه این قوه را از جوایس و مامورین ملک تن گردانیده که غذاهای نافع و مضر را از بوی خوش و ناخوش آن تشخیص داده و ادراک کند و از غذاهای بدبوی احتراز و بغذاهای خوش بوی اقبال نماید علاوه که خود بوی خوش و معطر غذا را مطبوع تر در ذائقه و سریع الهضم تر در معده و سایر جهازها ضمه میگرداند فواید بسیار دیگر نیز دارد مانند آنکه عطر تغذیه دماغ و قلب است و روائح طیبه مغز را تقویت میکند و قلب را اصلاح و دل را شاد و منبسط میگرداند و هوش و ذکاوت را زیاد و صفای نفس را قوت میبخشد و بر قوت بصر و قوت شهوت میافزاید لذا پیغمبر ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله امر را بر استعمال عطر کرد و در اخبار معصومین فرمودند بوی خوش از خلق پیغمبرانست و فرمودند یک نماز با عطر از هفتاد نماز بدون عطر افضل است و فرمودند در بوی خوش اصراف نیست و رسول خاتم فرمود (اخترت من دنیا کم ثلاث الطیب والنساء و قره عینی فی الصلوة) من از دنیای شما مردم دنیا سه چیز را برگزیدم بوی خوش و نساء و تمام شوق و نشاط خاطر من و روشنی دل و دیده ام بنماز است که یاد خدا و ذکر معشوق حقیقی است.

(قوة ذائقه) قوه ایست که طعم و مزه ها را ادراک میکند و عصب خاص ذوق که زیر جرم زبان مفروش است شعبه از زوج چهارم یا پنجم از اعصاب مغز است (بقول متاخرین و ابن سینا گوید) (انما خلق الذوق فی العصب الرابع و السمع فی العصب الخامس) و این عصب در غشاء مخاطی زبان منتشر و رشته هایش در تمام جرم زبان و لثه ها و محیط دهان منبسط و تمام زبان و فضای دهان محل ادراک مزه ها خواهد بود منتهی سطح فوقانی و جرم لسان بیشتر و سطح تحتانی زبان قسمت قدیمی آن حس ذوقش کمتر و حس لمس آن قوی است و بعضی از رشته های این عصب بر ادراک شیرینی مهیا تر است مانند مرزبان و برخی برای تلخی و بعضی ترشی و شوری و غیره مانند اطراف زبان و در انسان سالم معتدل المزاج

طعم‌های طبیعی بحال واقع خود ادراك میشود که نیروی فطرت الله خطا نکند و هر گاه بدن بواسطه غلبه اخلاط سلامت و اعتدال آن از دست رفت و از فطرت منحرف شده زها بر روی مشتبّه شود شیرین را بسا تلخ و شور بقلط حس کند و ترشی و تندى را بسا احساس نکند یا خطا کند و همچنین سایر طعم‌ها را احساس کامل نتواند کرد چنانکه چشم هم در بعضی امراض الوان را بهم مشتبّه تشخیص میدهد سفید را زرد و یا سرخ و سیاه بقلط میبیند یا در غیر مرض گاه بزرگ را کوچک و بعکس و موازی را مسامت و بعکس بیند و بیان اشتباهات حس با صره انشاء الله در بحث اغلاط حس مبین خواهد شد که هیچ يك از قوای حسی در عمل کاری بقلط نکنند غلط در حس خیال و دستگاه درونی است و در علم مناظر و مرایا وجه صحت ابصار در اغلاط بصر مبین گردیده که چشم هر چه را هر گونه میبیند همان قسم باید ببیند ولیکن عقل نباید آن گونه قضاوت کند مثلاً ستاره آسمان را که چشم چراغی روشن بیند باید همین گونه بچشم در آید منتهای امر این معنی را که این ستاره کوچک کره ایست بزرگ و بسا هزاران برابر کره زمین است عقل باید باتوجه بقواعد علمی دیگر از ریاضی و فلکی و طبیعی و الهی ادراك کند و چشم غیر مسلح جز آنچه میبیند عهده‌دار نیست و خدایش چنین مامور ساخته است

(قوه لامسه) جلد بدن تمام محل انتشار عصب قوه لامسه است و آن غشاء مخاطی و نسج لطیفی است که بر نك زیبا کارخانه قدرت ازلی برای لباس و پوشش بدن بافته و برای اینکه این جامه همیشه لطافتش محفوظ باشد دائم بواسطه ملامسه و استكاكات تغییر و تبدیل یافته و نو می‌گردد و جلد بدن دارای دو سطح است سطح ظاهر که بشره نامند و سطح باطن (باغایر) که جلد گویند که طبقه مخاطی مالیکی است و محل حلیمه‌ها و خلل مخروط شکل است که فوایدش در علم فیزیولوژی مذکور و بشره را مشاطه ازل از بصل‌های زیر پوست مویها رویانیده دارای حیوة نباتی چون برك درخت که سبز و زرد شده و میریزد مویها نیز سیاه و سفید و رنگارنگ شده و میریزد برای زیب و زیور و آرایش حسن و جمال انسان و حفاظت و دفع فضولات هضم چهارم و نیز سطح مجذب و جلد ظاهر بدن را ایزد تعالی برای سهولت عمل عضلات پر چین و شکن قرار داده و برای تنفس عمومی و جذب ذرات صالح و دفع عرق و رطوبات و ابخره فاسد و نیز در بدن مسامات و خلل و فرج

آفریده که باید تن را پا کیز داشت تا فواید طبیعی آن مسامات ببدن عاید گردد و نیز زیر جلد غددریز ترشحاتی دهنی و غدد مولد رطوبت برای نرم داشتن پوست بدن و قوت مقاومت آن تا با سرد و گرم و موزیهای خارجی دیگر زود متألم نشود و مواد زاید و ناصالح را دفع و حس لامسه را مساعدت کند اما جلد باطنی که سطح مقعر بدن است آن نیز مانند جلد ظاهر از غشاء مخاطی منسوج است و مواد دسومی و لحمی زیر آن ذخیره بدن و مستحفظ و مقوم و موجب سفیدی و زیبائی و حسن اندام و مدد بفعل اعصاب و عضلات تن است .

و جلد ظاهر با آنکه تمام محیط آن محل قوت لامسه است بعضی مواضع این قوه حساس تر است یعنی او تار عصب لامسه و حلیمه های عصبانی که حس لمس را مربوط بآن دانند بعضی نقاط بدن مانند سر انگشتان و نوک زبان و لب ها و پلک چشمان بیشتر است و رقت و غلظت و استحکام جلد را نیز از دغ سلطانه بر حسب مصالح بدن در نقاط مختلف، مختلف نموده چنانکه پوست سر و خلف و صورت و کف پاها غلیظ تر و مقاومتش با تأثیرات خارجی بیشتر است .

(اختلاف نظر در حس لامسه)

حس لامسه را اکثر حکما یک حس دانسته اند که اوایل ملموسات (حرارت و برودت رطوبت و یبوست) ثقل و خفت خشونت و ملاست هداشت و لزوجت و غیره همه را بتهائی ادراک میکند مانند قوه ذائقه که طعموم تسعه بسیطه و مرکبات بی شمار را بتهائی ادراک میکند و قوه شامه و باصره و سامعه که مدرکات متضاد را ادراک تواند کرد و آنها را هیچ کس بواسطه مدرکات مختلف متعدد ندانسته پس لامسه هم یک قوه است اما برخی از قدما و متأخرین این قوه را چندین حس دانستند و گویند مجموعه چند قوه را قدما لامسه نامیده اند (قوه ادراک گرمی) (قوت ادراک سردی) ادراک نرمی و زبری قوت ادراک ثقل و میل جنسی (قوت ادراک اشکال مکعب و مخروط و غیره) (قوت ادراک خستگی و درد و تشنگی و کرسنگی) و الام اختلال اعضاء بسوختن و تفرق و اتصال و سوء مزاج و غیره هر يك از این ادراکات را بقوه خاص مربوط دانستند و بر کزی در دماغ و عصب و سلولهای مخصوص نسبت دادند مثل اینکه حس گرمی را به سلولهای رو فینی و حس سردی را سلولهای کرو زمنتسب کنند این سخنان را از نظر حکمت و فلسفه مشکل است پذیرفت و تحقیق مطلب وحدت قوه لمس و کثرت شعب ماموریت اوست چون ایزد تعالی این حس را برای حفاظت بدن حیوان آفریده و در این ملک

ماموریت این قوه باشکال مختلف بظهور می پیوندد که همه آن احساسات تابع و فرو ع این قوه اند اما نقل و حرارت امر وجودی و خفت و برودت عدمی است و عدم را عدم علت وجودی کافی است و هر دو مر بوط بلاسه است اما میل جنسی حیوان با آنکه استکاکات لحمی مر بوط به لمس است لیکن لامسه سبب اعدای است و اصل این ادراک مر بوط به نفس حیوانی و لذت در عضو ادراک نمی شود و بدون استمکاک لحمی هم لذت میسر است بلکه بیشتر سهم میل جنسی بلذت خیال و بتمام اعصاب حس حیوان مر طبت است اما ادراک اشکال شکل کیفیت حاصل در کم است و کم را بالعرض لامسه درک کند و آن کیفیت که معنی شکل است بیابره مر ربط است اما تشنگی و گرسنگی بغدد زائقه و ترشحات غدد و هیجان اعصاب معده مر بوط است و ادراکش بوجدان مر بوط و وجدان در بحث از فضا یای وجدانی بیان خواهد شد اما درد و آلام نیز مر بوط به لمس نیست و بر آن دردستگاه نفس اعصاب دیگری است و تحقیق مطلب آنکه خستگی و در دوالم در اعضاء پدید آید اما سلسله اعصاب حس بیکدیگر مر طبت اند و به تمام اعصاب حس ادراک سریان دارد و عضو خاص مبداء اعدای آن ادراک خواهد بود و معنی ادراک لمسی آنستکه چیزی بر عضو لمس وارد آید که او را از حال طبیعی بیرون برد که یا چون منافر و مخالف است ایجاد تألم کند و یا چون برای حیوان مناسب و کمال است ایجاد لذت کند و از ناحیه قوه لمس این چیز لذیذ یا الیم بنفس ناطقه رسد نه مثلاً از قوه زائقه یا قوای دیگر و حس درد و آلام مانند حزن و فرح غم و نشاط و راحتی فکر و ناراحتی آن تمام مر بوط خواهد بود و وجدان و از قضا های وجدانی باید شمرد و هر چند در عضوی وجود یابد .

تعالی الله که صانع ازلی بحکمت این قوه هوش لمسی را مامور سر حدی و جواسیس آگاهی و ورود عناصر اجنبی بکشور تن قرار داده تا حرکات و تأثیرات بدن را از سرد و گرم عالم و سایر انفعالات از جلد بواسطه این عصب منتشر بدماغ منتقل سازد و تحریکات ملایم و ناملایم را بدل بهوش کند تا آنکه اعتدال بدن و حال مناسب بهداشت وی را محفوظ دارد و این جاسوس باقوای دیگر بواسطه لذت و راحت عناصر صالح را نشان دهد و بواسطه الم و درد عناصر ناصالح

بیگانه را بشکوه بدن اطلاع دهد و کشور تن را از تهاجم و تجاوز و هرج و مرج نگاه دارد چون بدن زنده بقای وی و کمال آن محتاج باموری است مانند مرتبه از حرارت که اگر کم نشود باید این حس بشکل تالم از سردی خبر دهد و اگر حرارت زاید بر حاجت شود بشکل تالم از گرما آگاه سازد و هنگام تحلیل بدن بواسطه عوامل خارج و داخل متالم از کرسنگی و تشنگی شود تا بدل ما یتحلل طلبد و همچنین همه گونه وضع مناسب تن را بهوش فطری (ووحی عام) الهی محافظت کند و بطور کلی هر يك از لامسه و سایر پنج حس مامورند که امور ملائم و مناسب بدن را بشکل لذت و امور ناملائم را بشکل الم بسیپهد قوا که نفس ناطقه است اطلاع دهند (و در حیوان هرگز حیوة را آگاه سازند تا بواسطه ادراك لذت دائم دشمن را از دوست تشخیص دهد و باز تعالی الله که ایزد متعال قوای پنجگانه را روزنه نفس ناطقه بر این عالم و دروازه جهان طبیعت قرارداد تا بواسطه هر يك از آن قوا یکسلسله امور این عالم را ادراك کند و از آن دروازه بدین جهان درآید و باید دانست که تحقیقات علمای معاصر تشریح در تکثیر قوای حیوان و شرح محل هر يك از اعصاب دماغ و سلولهای فعال در ادراك با قاعده فلسفی (النفس فی وحدته کل القوی الادراکية والتحریکية) منافات بهیچ وجه ندارد زیرا حکماء از جهت وحدت وجود نفس ناطقه حکم کنند که از نازلترین قوای او که حس لامسه است تعالی ترین که قوت وهم است بلکه قوای عاقله همه راشئون نفس ناطقه میدانند و نفس بوحدت و تنهایی تمام آن ادراکات را در مقام شامخ ذات خود داراست و چون متنزل در مراتب قوای خود شود باز اولاً بالذات ادراك مطلقاً بخود نفس و ثانیاً و بالعرض بقوای او منتسب است یعنی آن حقیقتی که ازو بکلمه (من) اشاره میشود که نفس ناطقه انسان است اوست از اعلی مراتب ادراکات عقلی تا انزل ادراکات که لامسه است همه را ادراك میکند و تمام قوای ادراکی قائم باوست و در حقیقت مدرك الوست نه قوای و قوای بس آلات و وسائط کار او بشمارند و او یکوجود جوهری و جدائی است و تمام تقسیماتی که از قوای عامله و مدر که و محر که و احساس و تخیل و غیره در فلسفه و علم النفس برای این یکحقیقت جوهری کنند همه مراتب و شئون و تعینات او هستند و موجود بنفس وجود او و مدرك بنفس ادراك اوست نه جدا ازو چنانکه در تمام قوای عالی و دانی عالم غیب و شهود بلکه عوالم نامتناهی وجود مطلق

و هست حقیقی خداست فاعل مطلق هم اوست (الله خالق کل شی) و همه دست قدرت ها آستین دست قدرت ازلی است چون قلم در دست آن کانت مدام کرده بین الاصبعین او مقام نیست از من جنبشی از ذات من اوست در من دمدم جنبش فکن در مقابل قدرت کامله الهی هیچ قدرت مستقلی وجود ندارد (ولا حول ولا قوه الا بالله) این است شرحی مختصر راجع بقوای پنجگانه ظاهر اکنون در این فص ۴۰ مستقلا از قوای باطنه هم شرحی باختصار داده آنگاه بشرح سایر فصول میپردازیم پس گوئیم (آنگاه که امور جزئیة عالم ماده را نفس ناطقه بواسطه این پنج قوه ظاهر ادراک کرد پس از ادراک در حس چون محسوس از قوه حس غایب شود صورتی را از آن محسوس مادی نفس تجرید کند تجرید متوسط یا تجرید برزخی و در موطن قوای باطن آرد (که شرحش بیاید انشالله) و تمام محسوسات پنج قوه را در یک قوه حس مشترک درک کند مجرد از ماده طبیعی نه مجرد از تعین و ماده برزخی ملکوتی که تجرید ادراک عقل خواهد بود و اکنون متذکر باید بود که قوای باطنی انسان را که مرتبه برزخی اوست دستگاهی وسیع تر و نیروهائی بسیار قوی تر از قوای ظاهری است که میتوان در مثل نسبت قوای ظاهر را بقوای باطن نسبت دهکده بشهر بزرگی شمرد و یا نسبت نه‌های آبی بدریای بیکرانه دانست یا نسبت بیضه بمرغی بلند پرواز شناخت یا تنگنای دنیا نسبت بوسعت بی انتهای عالم برزخ و اجمالا جسم طبیعی انسان در مقابل قوای باطن که نخستین مراتب تجردی نفس ناطقه است جزء کوچکی بشمار است

جسم تو جزء است و جانت کل کل خویشترا قصر مبین در عین ذل

این طرفه که تن نیست ز یک مشت کل افزون وزهر دو جهان باز فروست دل ما

پس نیروهای باطن بسیار مهم تر از قوای ظاهر و تشریح آنها لازم تر است

قوای باطنه

اما دسته قوای باطن را نیز پنج نوع دانسته اند که مدرک باطن یا ادراک صور جزئی غایب از حس کند یا معانی جزئی و این دو قسم مدرک را هر یک حافظه ایست پس چهار قوه شوند و قوم دیگری است که آن متصرف است در صور و معانی پس مجموع پنج قوه مدرک است مدرک صور مصوره و حس مشترک که است حافظ صور خیال است مدرک معانی و همه حافظ معالی

حافظه متصرف در صور و معانی اگر آن تصرف بریاست قوت عقل و پیروی عاقله است آن قوه متفکره باشد و اگر تصرف بامر و هم و خیال است متخیله نامند و اقوای ظاهر را باقتصادی که در حکمت الهی باید از آن ها در بیان آید روشن ساختیم و قوای باطن در فصول آتی این کتاب مشروحتر خواهد گردید .

فصل ۴۱

كُلِّ حَسٍّ مِنَ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ يَتَأَثَّرُ عَنِ
الْمَحْسُوسِ قُوَّتًا خُلِفَ فِيهِ صُورَتُهُ كَالْبَصَرِ إِذَا
حَدَقَ الشَّمْسُ تَمَثَّلَ فِيهِ شَبَحُ الشَّمْسِ فَإِذَا أَعْرَضَ
عَنْ جَرَمِ الشَّمْسِ بَقِيَ فِيهِ ذَلِكَ الْآثَرُ زَمَانًا وَ
اسْتَوْلَى عَلَى غَرِيزَةِ الْحَدَقَةِ فَافْسَدَهَا وَ لَذَلِكَ السَّمْعُ
إِذَا أَعْرَضَ عَنِ الصَّوْتِ الْقَوِيِّ بِأَشْرِهِ طَنِينٌ بَقِيََتْ
مُدَّةً وَ كَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الرَّائِحَةِ وَ الطَّعْمِ وَ هَذَا
فِي اللَّمَسِ أَظْهَرَ

در هر يك از قوای حس ظاهر بتأثیر محسوس در آن قوه کیفیتى شبیه به کیفیت آن محسوس پدید آید و چنانکه کیفیت محسوس شدید و قوی التأثير باشد آن کیفیت در آن قوه جانشین خود محسوس شود مثلاً هر گاه دیده را از دیدن خورشید پر نمائی چون برهم گذاری باز صورت شمس در آن تا مدتی باقی میماند و آن صورت شمس همان کیفیت حاصله در حس بصر است ده جانشین شمس شده پس از غیبت خود شمس از بصر و اگر محسوس قوی التأثير نباشد در حس بعد از زوال محسوس کیفیتى از آن حس باقی نماند و چه بسا شود از قوت التأثير محسوس در حس قوت حس را فاسد و خراب کند چنانچه اگر چشم زمانى قلیل در جرم شمس بنگردد نور بصر کم شود و اگر زمانى زیاد در آن

جرم نظر کند بکلی نور چشم برود و دیده نابینا شود و همین حال نیز در قوه سمع بود که هر گاه صوت قوی باو رسد در آن صوتی ضعیف بماند که نامش طنین است و اگر آن صوت فوق العاده قوی و شدید التأثير باشد بسا شود قوت سمع اصلاً فاسد شود و این کیفیت در قوه لمس آشکارتر است یعنی اثر ملاموس در قوه لمس نامدنی باقی ماند

فصل چهل و دوم

الْبَصَرُ مِنْ آتَةٍ تَشْبَحُ فِيهَا خَيَالُ الْمُبْصِرِ مَا دَامَ
الْمُبْصَرُ يُحَاذِيهِ فَإِذَا زَالَ وَلَمْ يَكُنْ قُوًّا يَنْسَلَخُ
وَالسَّمْعُ جَوْثَةٌ يَتَمَوَّجُ فِيهَا الْهُوَاءُ الْمُنْقَلَبُ عَنْ
مُتَصَا كَيْنٍ عَلَى شَكْلِهِ فَيَسْمَعُ وَاللَّمْسُ قُوَّةٌ فِي
عَضْوٍ مُقْتَدِلٍ يُحَسُّ بِمَا يُحْدِثُ فِيهِ مِنْ اسْتِحَالَةٍ
مُسَبَّبٍ مُلَاقٍ مُؤَثِّرٍ وَكَذَلِكَ حَالُ الشَّمِّ وَالذَّوْقِ

چشم آئینه ایست که در آن عکس دیدنیها که اولاً رنگها است و بواسطه رنگ شکل و وضع و حرکت و سکون و سایر اعراض دیدنی است منتقش شود و بحث در آن از نظر تشریح و فیزیولوژی مختصراً بیان شد و در اغلاط بصر نیز بحثی مستقل در اشتباهات حس بیاید انشاء اله اما اینجا این سخن را باید متذکر شویم که در کیفیت دیدن بین حکما اختلافاتی بسیار است مشائیین را عقیده بر آنست که چشم آئینه ایست و دیدن انعکاس دیدنیهاست در آن و اشراقیین چشم را کانون نوری دانستند و دیدن را افتادن اشعه آن بر دیدنیها پنداشتند که آن اشعه یا بطور مخروط مصمت از چشم بر اجسام افتد یا بطور مخروط مرکب از خطوط یا خط واحد شعاعی که طرف واقع بر مبصر مضطرب و متحرك بسرعت باشد از آن رو تمام سطح مبصر دیده شود و شرح فلسفه صدر المتألهین در کتاب کبیر مسمی باسفار اربعه بعد از نقل اقوال و نقض و ابرام ادله آنها معتقد است که تمام این اقوال حقیقت دیدن را در نیافته اند و کیفیت

دیدن را بمعدات آن اشتباه کرده اند آنگاه خود بابرهان و ذوق ثابت فرموده که کیفیت دیدن بخلاقیت نفس ناطقه است یعنی پس از آنکه شرائط و اعدادات دیدن فراهم آید آنگاه نفس ناطقه بامر ایزد ایجاد کیفیت دیدن تواند کرد و همین است رأی ایش در سایر ادراک مشاعر ظاهره و قوای باطنه که ادراک آنها را مطلقاً بخلاقیت نفس دانسته بعد از حصول شرایط و اعدادات و رفع موانع مثلاً کیفیت ادراکی که لذت حلاوتست در قوت ذوق نه از جسم شکر آید بلکه پیوستن جرم و نفوذ غسل و شکر به عصب مفروش در جرم لسان نفس ناطقه را اعداد کند بر خلق نمودن کیفیت شیرینی در آن قوه همچنین در سایر قوای ادراکی فقط در مدرکات عقلی بایجاد نفس نیست بلکه بانحداد و اتصال نفس ناطقه با عقل فعال و روح القدس است که تفصیلش بکلمات اسفار و شفا و کتب دیگر رجوع شود و غرض ما در این مختصر شرح سخن حکیم فارابی است پس بر سر مقصود آئیم اگر دیدن را چنانچه ظاهر قول حکیم فارابی است بانعکاس دانیم البته مادامی که آن چیز دیدنی در مقابل و محاذی چشم است دیدن محقق شود و چون از مقابل چشم دور و زائل شود دیگر چشم ندیند الا اگر مبصر قوی التأثير در قوه بصر باشد تا زمان کمی صورتش در قوه بصر بجای ماند که بیشتر ذکر آن شد و محل قوه سمع و شنوائی جوبه ایست یعنی صندوقیست که هوا در آن بشکل خاص امواجی در آید که آن امواج اگر در ثانیه از ۲۰ کمتر و از ۲۰۰۰۰ بیشتر نباشد ادراک شود و اگر از این حداقل و آن اکثر کمتر یا زیاده تر شود دیگر صوت ادراک نشود و موجها از کندن و جدا شدن اجسام از یکدیگر یا زدن اجسام بیکدیگر در لطیفه هوا موجود شود و البته نظر حکمای الهی خصوص رای صدر المتألهین چنانکه ذکر شد قرع و قلع اجسام و تموج هوا و رسیدن بعصب ساهمه و تمام تشکیلات گوشها را که شرح دادیم همه را اعداد خلاقیت نفس دانسته و نفس را بامر اله خالق کیفیت صوت داند و این قول بنظر اقرب بقبول است و کلمه (علی شکل) یعنی هوایی که متموج شود از صوت بلبل یا کلاغ یا خروس بدان شکل که واقع شده یعنی با امواج مخصوص بسمع رسد و حرف شین و قاف و هاء بدان شکل که هست شنیده شود و تموجات و بادهای تند

موج صوتی را محو نکند و تغییر نتواند داد و لمس قوتی است در عضو و عصب معتدل نسبت بملموس و ادراک این قوه خارج شدن آن قوه است از اعتدال مذکور بواسطه اتصال و تأثیر ملموس در آن و همچنین است حال قوه ذوق با اتصال و تأثیر کیفیت مذوق است در قوه ذائقه که سابق بیان شد و عقیده ما بخلاقیت ظلی نفس نسبت بخلاق متعال است یعنی نفس ناطقه چون خلیفه الله و ظل الله است در عالم طبیعت خلاقیتش نیز ظل خلاقیت ایزد متعال عز سلطانه است منظور صدر المتألهین نیز همین خلاقیت است (فتبارک الله احسن الخالقین) .

فصل چهل و سوم

إِنَّ وَرَاءَ الْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ شُرَكَاءَ وَ حَبَائِلَ لِإِصْطِيَادِمَا
يَقْتَضِيهِ الْحِسُّ مِنَ الصُّورِ هَمِنْ ذَلِكَ قُوَّةٌ تُسَمَّى مَصُورَةً
وَقَدْ رَتَّبَ فِي مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ وَ هِيَ الَّتِي تَسْتَدْبِرُ صَوَرَ
الْمَحْسُوسَاتِ بَعْدَ زَوَالِهَا عَنْ مُسَامِتَةِ الْحَوَاسِ أَوْ
مُلَاقَاتِهَا فَيَزُولُ عَنِ الْحِسِّ وَ يَبْقَى فِيهَا وَ مِنْ
الْقُوَى الْبَاطِنَةِ قُوَّةٌ تُسَمَّى وَ هَمَّا وَ هِيَ الَّتِي يُدْرِكُ

نفس را در مقام عالی تر از مرتبه حس و مشاعر ظاهر قوایی است در باطن که آنها کمند صید صور علمی هستند از صحرای محسوسات و چون این صور علمی بمنزله آهوان صحرای نفس ناطقه و یا بمنزله مرغان باغ روح مجردند از این رو حکیم قوایی را که بچنگ آرند این صورتند بکمند و دام تشبیه نموده و سخن باستعاره ادا کرده اجمالا پنج حس است جز این پنج حس کان بود مانند زر این همچومس در باطن انسان نیز مانند ظاهر پنج قوه است چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از این پنج قوه قوه مصوره است و جایگاهش بحسب تعیین مادی در مقدم دماغ واقع است یعنی در عصبی که در بطن مقدم دماغ است و دماغ تقسیم شود اولاً بسه بطن و هر بطنی

بدو تجویف در تجویف اول از بطن اول محل ظهور این قوه است و این قوه بمنزله سلطانیت که پنج قوه ظاهر عیون و جاسوسان اویند یا بمنزله شهرستکه این پنج حس دروازه آن یا بمنزله دریاچه آب و این پنج فواره آن الغرض این پنج قوه همه بآن مرتبط و پیوسته اند و هر صورت ادراکی که از عالم محسوس گیرند بمصوره دهند پس مصوره قوه ایست که بعد از زائل شدن محسوسات از مشاعر ظاهره صورت آنها را در لوح خود منتقش بیند و این قوه را بیویانی بنطاسیا یعنی (لوح نفس) و حس مشترک گویند و آن را خزینه ایست که نامش قوه خیالست آنزمان که صور مشاهده و مدرك این قوه مصوره نیستند در قوه خیال که خزینه مصوره است مخزون هستند و حکیم فارابی بالصراحه از او نام فبرده و خیال و مصوره را یکی شمرده وای چون حافظ و مدرك دو قوه است چنانچه خود حکیم وهم و حافظه را دو قوه گرفته پس خیال و مصوره نیز دو قوه باشد (قوت دیگر) از پنج قوه باطن وهم است و آن قوتی است در انسان که درك معانی جزئیه از محسوسات کند و از محسوس معنی نامحسوس را فهم کند و در ضمن مثال توضیح دهیم و گوئیم وهم آن قوتی است که در کوسفند پس از احساس صورت کرک معنی عداوت آن را با خود درك کند و این عداوت را از سگ یا اشتر یا حیوان دیگر درك نکند و معلومست که پنج حس او و مصوره او درك این معنی را نکند پس قوه دیگری کوسفند را بود جز مشاعر ظاهره و جز قوه مصوره که مدرك معنی عداوت از کرک و محبت از شبانست حکیمان نام آن قوه را وهم گذارند پس قوه وهم نیرومی است که فهم معنی جزئی کند از قبیل محبت و عداوت و ابوت و بنوت و قرابت و فصاحت و بلاغت و غیره از معانی جزئیه که بحواس در نیایند و این قوت را خزینه ایست که نامش حافظه است که چون آن معانی جزئی از مشاهده قوت وهم زائل شود در آن خزینه محفوظ باشد که باز در وقت حاجت وهم از حافظه که خزینه اوست بگیرد چنانچه در مصوره و خیال بیان کردیم (دیگر از قوای خمس) باطنه قوت فکرت است و این قوه را حکومت و تسلط است بر مدرك و حافظ معانی و صور زیرا که فعل این قوه ترکیب معانی و صور و تفصیل معانی از صور است پس این عمل قوه متفکره آنگاه انجام یابد که قوه مدرك و حافظ معانی

و صور در اطاعت وی باشند و این قوه را اگر عقل که مدرك كليست و حقيقت انسان است بكار تفصيل و تر كيب صور و معانی بدارد متفكره باشد و اگر قوت و هم آنرا استخدام كنند متخيله باشد آنگاه شيطان عالم انسانی شود و چون و هم بر ضدیت عقل برخیزد و با سلطان عقل بخصومت و جنگ در آید این قوه تخيل و هم طاعی سر كش را بسی مدد كند و بروی سپاه بيشمار جمع آرد و از اثر تفصيل و تر كيب صور خیالی كه شغل اوست بر شكست سپاه عقل بسی دلیری كند و بواسطه صور خیالی مأخوذ از عالم حس بعلاوه آنچه خود از آنها تر كيب كند لذات مادیرا در نظر جلوه دهد و لشگری مسلح در مقابل جنود عقل كه لذات روحانی كزیند مهیا سازد و قصه این قوه بس دراز است و هر مبتدی در ریاضت و سلوك راه معرفت كه در خویشتمن بچشم بصیرت بنگردد خود را دو حقیقت بیند یکی حقیقت عقلی كه طالب راستی و درستی و علم و عشق بحقایق و لذات روحانی است و معرفت و پرستش حق بر او سعادت والذ لذات است كه امام عليه السلام عرض میكند (الهي استغفرك من كل لذة بغیر ذكرك) در باطن خود یابد و یکی حقیقت و هم كه طالب كجی و فریبندگی و سفاهت و عاشق مستلذات حسی حیوانی است در درون نكر دپس هر كه در مقام قلب خود بمكاشفه نظر كند و قلب را میدان جنگ سلطان عقل و شيطان و هم بیند و لشكر این دو قوه را همیشه تا یکی این دو مغلوب نشده در جنگ بیند فهم كند معنی شيطان اهریمن را و دشمنی او را با حقیقت آدمیت كه همان جوهره عقل قدسی است (در حدیث نبوی است ان فی القلب لعتان لمة يدخل منه الملائكة و لمة يدخل منه الشياطين) یعنی قلب میدان زد و خورد و تنازع سپاه فرشته و اهریمن است و عارفان شیعه با اشارات اهل بیت ع قصه آدم و شيطانرا كه در صحیفه الهی و قرآن عظیم مذکور است در عالم صغیر انسان ناظر بدین مطالب گرفته اند سجد فرشتگانرا اطاعت همه قوا پیش سلطان عقل كه حقیقت آدم است و مخالفت و خصومت و هم آن سلطانرا سر كشی و كبر و نخوت شيطان بر او و استخدام آن قوه متخيله را بر اغوا و هلاك آدم یعنی مقام عقل و اینكه اگر عقل اطاعت و هم كند از آسمان قدس و تجرد بارض كدورت و ماده برنج و تعب افتد ازین معانی شاید توان دریافت كه قصه عقل و هم در عالم صغیر انسانی نمونه از اسرار آدم و شيطان است در عالم خارج كه عالم

کبیر است و از این مقام مستقلاً مختصر شرحی راجع بقوای باطنه میدهم آنگاه
بشرح سایر فصول باز میگردیم انشاء الله.

(قوة خیال و وهم و دیگر قوای باطنه)

پس از بیان قوای پنجگانه یا هشتگانه ظاهر بقوای باطن و در آنهم بآنچه در نظر ما
نسبتاً اهم و فوائد آن برای اهل تحصیل مفیدتر است پرداخته و گوئیم قوای باطن را
نیز چنانکه گفتیم حکماً پنج قوه دانند زیرا قوای باطنه یا مدرک اند یا حافظ و هر
کدام یا مدرک صور و حافظ صورند یا مدرک معانی و حافظ معانی و یا متصرف در
معانی و صورند نه مدرک یا حافظ پس تأثیرات ادراکی باطن منقسم بینج قوه شود:
۱ حس مشترك که کار او ادراک صور است و تمام قوای ظاهر جمع در این یک
قوه شود:

۲ - قوه خیال که عمل او نگهبانی صور است.

۳ - قوه متصرفه که عمل او ترکیب و تصرف در مدرک است.

۴ - قوه وهم که عمل آن درک معانی جزئی است.

۵ - قوه حافظه که عمل آن نگهبانی معانی است.

اما مناقشاتی که در این موضوع ایراد کرده اند از نظر تشریحی یا روانشناسی
که از آن پنج کمتر تواند بود و یا آنکه علاوه بر این پنج قوه دیگر بنام قوه
مسترجعه نیز در باطن هست یا آنکه گویند کار قوه مسترجعه و ذا کره بعمل حافظه
انجام می یابد.

از این مناقشات صرف نظر کرده و بیک برهان برای تعدد و تقسیم این قوا اکتفا

کنیم.

برهان
قوا امور بسیطه اند و از قوه بسیط اثر واحد صادر شود پس گوئیم در باطن
آدمی قوه ایست که بدان ادراک کند صورتها را هنگام غیبت صورت از قوای ظاهره
و باز قوت و خاصیت دیگری هست در انسان که بدان قوه ادراک معانی جزئی متعلق

بصورتها کند پس این دو قوه خاصیت وهم و خیال است^(۱) که بیکی مثلا صورت شیر غائب از چشم را ادراک تواند کرد و بدیگری معنی شجاعت و نهور شیر را و چون صورت شیر غیر معنی شجاعت آنست پس قوتی که صورت شیر غائب را تصور کند غیر قوتی است که معنی قوت و شجاعت آنرا فهمد پس ثابت شد که در آدمی قوه مدرک صورت و قوه مدرک معنی است و باز چون گاه شود که او بمعانی و صورتهای غائب از حس توجه ادراکی نکند تا ادراک بالفعل حاصل شود ولی در باطن او این خاصیت هست که چون بخواهد ادراک کند تواند کرد هم در قسم صورت و هم در قسم معنی پس معلوم میشود که این صورت و معنا گرچه بالفعل در قوه مدرک موجود نیست ولی در قوتی دیگر محفوظ است که نفس گاهی که بخواهد آنها را در قوت مدرک آرد تواند و در خود بوجدان یابد که صورت شیر و معنی شجاعت آنرا هر گاه بادرک فعلی آن ضرورتی باشد مسلط بر درک فعلی است پس ثابت شود که در انسان دو قوه حافظه نیز باشد که یکی حافظ و نگاهبان صورت است و دیگر نگاه بان معنی تا اینکه این دو حافظ در هنگام ضرورت صورت یا معنا را بدو قوه مدرک صورت و مدرک معنی بواسطه قوه ذا کره و مسترجعه یا بلاواسطه توانند داد و باز خاصیت و قوتی دیگر در انسان هست که معانی را با صور یا صور را با صور یا معانی را با معانی تفصیل و ترکیب کند چه آنکه انسان میتواند سببی را دارای بال و رخ و شاخ گاو و کردن اشتر و پنجه شیر تصور نماید و این ترکیب صور با صور باشد و باز میتواند شخص دارای شجاعت را با صفت سخاوت و ملکه عدالت فهم کند و این ترکیب معانی با معانی باشد و باز میتواند از صورت و قیافه شخصی معنی باهوشی یا بلاهت ادراک کند و این ترکیب معانی با صور باشد و همچنین در تفصیل و جدا کردن صور و معانی و این قوه متخیله^۲ است و خاصیت تفصیل و ترکیب نیز بالوجدان

۱ - مراد بخیال در اینجا حس مشترك باشد و الا خیال چنانکه گفتیم حافظ صور است نه مدرک ولی از راه مسامحه وهم و خیال را مدرک معانی و صور گویند بلکه گاه باشد امور خیالی گویند مقابل امر خارجی و عقلی که شامل تمام معانی و صور جز معانی عقلیه گردد .
 ۲ - و این قوه اگر بامر قوه عاقله تصرف در مدرکات کند متفکره گویند و چون بامر قوه واهمه کار کند قوه متخیله گویند و از جهت مطلق تصرف در مدرکات قوه متصرفه است.

برای افسان در خواب و بیداری ثابت است پس نتیجه آنکه در انسان پنج قوه مذکوره در اول فصل موجود است و این قوای باطنه را هم مانند قوای ظاهره آلت صرف برای نفس ناطقه دانیم و نفس را بالحقیقه مدرک تمام معانی کلیه و جزئی و هم صور ذهنیه و خارجی و شناسیم چنانچه صدر اقدس سره در کتاب کبیر اسفار اربعه بر این عقیده است (در باب پنجم علم النفس) بعد از سه فصل که در آنها بمذاق سایر حکما ادراکات قوای باطنیه را با براهین مفصله بیان فرموده در فصل چهارم آن باب عقیده خود را در باب قوای ظاهره و باطنه اظهار داشته :

(قال صدر المتالین) (فصل فی بیان) ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرک بجمیع الادراکات المنسوبة الى القوی الانسانیة هی النفس الناطقة و هی ایضاً المحرک لجمیع التحریکات الصادره عن القوی المحرکة الحيوانیه و النباتیة الطبیعیة و هذا مطلب شریف و علیه براهین کثیره الخ) پس عقیده تحقیق چنانکه این حکیم هم در کتاب اسفار و سایر کتبی که این مطلب را متعرض شده است کوید آنستکه عمل ادراک ابتدا و اگذار بقوای نفس نیست و مدرک نفس ناطقه است و قوای آلت محض و بمنزله عینک هستند در مقابل چشم نفس و در جلد اول حکمت الهی نیز اشاره کردیم که نفس ناطقه را این حکیم و حکیم سبزواری بعد از او با وجود بساطت و وحدت کل قوی و کمالات قوی دانند و این مطلب را هم چنانچه در عبارات اسفار ملاحظه نمائید مطلبی شریف و صدرا از مفاخر فلسفه خویش شمرده و الحق لایق تحسین و تقدیر بسیار است چه آنکه این رای چون از مشرق قریحه روشن آن حکیم تابش کرد آن سان که خورشید پرده شب تاریک را از روی جهان براندازد آفتاب فکر حکیمانانه او نیز پرده از رخسار بسیار مشکلات مسائل الهی و روانشناسی بر انداخت و در حقیقت عالم النفس این حکیم بزرگ بسی کاملتر از حکماء پیش از اوست .

بر سر مقصد رویم چه این قوای خمس باطنه خود ادراک کند یا آلت ادراک نفس باشد بهر دو وجه باز احکام آنها در این جهان طبیعت بجای خودند و فقط نتیجه این بحث اینجا ظاهر شود که پس از مفارقت نفس ناطقه از بدن طبیعی بنا بر مذهب تحقیق باز نفس ناطقه را مقام ادراکات جزئی قوای باطنه بلکه مشاعر ظاهر محفوظ

است و ادراک امور ملایم و ناملایم تواند کرد و دارای لذت و الم جسمانی است . اما کسانی که عمل ادراک را اثر قوای باطنه و ظاهره دانند که این قوا در بدن و عصبی از بطون دماغ نمر کزدارند پس هنگام مفارقت نفس ناطقه از بدن و هجرتش از دیار قوای اعصاب دماغی ناچار دیگر نفس را بعقیده آنان ادراک امور جزئیة از صور و معانی اصلاً نباشد لذاست که در مسئله معاد در کیفیت معاد و کیفیت لذات و آلام بعد از مرگ که شرایع آسمانی بر آن متفق است در نفوسی که هنوز بمقام عقل و ادراکات عقلی نرسیده اند مانند اکثر مردم دنیا و خصوص اطفال و بله و حیوانات بطور کلی متحیر مانده اند و آراء متشتم پیدا شده اسکندر افریدوسی یونانی معاد را بر نفوس عاقل بالفعل منحصر دانسته و بعضی مشائین انکار بقاء نفوس حیوانی کرده و بعضی مانند ظاهر سخن حکیم ابو نصر رحمه الله آن نفوس را باقی و متعلق با جرام فلکی و اجرام دخیانی برای درک لذت و الم جزئی دانسته و حکیم ابو علی رحمه الله نظر معلم ثانی را پسندیده و در شفا ادراکش را بشرع الهی و کتاب آسمانی ارجاع فرموده بعضی بتناسخ خواسته اند حل این مشکل کنند و آن اگر تناسخ ملکوی دنیوی است در جلد اول بطلانش ظاهر شد و اگر تناسخ ملکوتی طولی است آن قول بعالم برزخ است که اسلام و محققین حکماء و اشرافین قائلند و گروهی در بیابان حیرت راه بکشف حقیقت پیدا نکرده اند و نه تنها در مسئله معاد دوچار اشکال شده اند بلکه در مباحث خود قوای باطنه نیز گرفتار اشکالات بسیار گردیده که حل آنها را بحرکت جوهری ذات توان کرد که نفس را در اثر حرکت اشتدادی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانیم که (ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم الخ) و در اثر این عقیده که نفس در بدو حدوث از عالم جسم طبیعی برخاسته و چون طفره در حرکت مطلقاً محال است پس چون نفس بمقام قوای نباتی رسید یا بمقام قوای حیوانی عروج کند یا بالاتر تا آنکه وارد اقلیم تجرد شود بهر مرتبه حرکت کند تمام کمالات مادون آن مرتبه در عین ذات نفس موجود باشد .

پس بنا بر این اصول تمام قوای طبیعیہ نباتیہ و مجموع قوای ظاهره و باطنه و مدرکه و محرکه حیوانیہ بالکلی با تمام آثار و کمالات آن قوا منطوی بد ذات نفس انسانی شود و نفس بذات خود دارای همه ادراکات و تصرفات باشد چنانکه در

عبارتی که از کتاب اسفار نقل شد این سخنان مندرج بود پس این پنج قوه باطنه بالنتیجه مانند سایر قوا نیز ادراکات و حفظ و کلیه آثارشان بالحقیقه از ذات نفس ناطقه باشد (بحث دیگر) در فرق میان قوت وهم و خیال بسبب اختلاف مدرکات از پیش گفتیم که آدمی هم صورتهای غائب از حس را مانند شهرها و صحراها و کوهها و غیره ادراک تواند کرد وهم معانی غیر محسوسه را مانند غیرت و عدالت و عشق و علم و سخاوت و غیره و فرق میان معانی و صور آنستکه هر گاه صور حاضر باشد نزد انسان بمشاعر ظاهره ادراک شوند و اما معانی اصلاً بحس خمس ظاهر در نیاید چه آنکه وجود مادیات را مشاعر ظاهره ادراک تواند کرد و معانی چون عشق و علم و عدل امر مادی محسوس نیستند تا بقوای ظاهره احساس شوند پس گوئیم آن قوه که در انسان ابتدا درک این نوع معانی کند باصطلاح فیلسوف قوه وهم و واهمه باشد و اما قوه خیال خزینه و حافظ صورتهای غائب از حس ظاهر است و گاه هم مسامحه بر حس مشترک که مدرک صور است اطلاق شود.

نسبت حس مشترک بقوه خیال مثل نسبت قوه وهم است بحافظه و ذا کره یعنی چنانکه حافظه خزینه واهمه است یعنی هر معنی که وهم درک کند حافظه در نفس نگه‌دار آن است همینطور خیال حافظ و نگهبان صورتهائی است که حس مشترک درک نموده نه آنکه خیال بذات خود و بی واسطه حس مشترک درک صورتها تواند کرد آری گاه در کلمات حکما از راه تسامح در تعبیر خیال را مدرک صور و وهم را مدرک معانی گفته‌اند و تحقیق آن بود که گذشت.

اهمیت قوت خیال

نخست باید دانست که مراد از قوت خیال در اینجا مرتبه مثالی نفس ناطقه است پس جز مقام عقل همه ادراکات باطنی اعم از صور و معانی را شامل شود و الا در مقام تفصیل وهم سلطان و فرمانده کل قوای باطنه باشد و خیال از سپاهیان اوست چنانکه ابن سینا در مقاله چهارم فن طبیعی شفا فرموده (الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحیوان) این نکته را که تذکر دادیم پس گوئیم مقام خیال که عبارت از مرتبه مثالی نفس ناطقه

است در فلسفه بمرتبه از اهمیت و عظمت است که برای او نحوه از مجرد قائلند منتهی
تجرد خیال نه مانند مجرد عقل است که از ماده و همه عوارض مادی (از قبیل کم و تقدر و
کیف و وضع و غیره) مجرد است بلکه مجرد عقل مجرد تام کلی است و اما مجرد عالم
خیال و نفوس خیالیه مجرد برزخی است و مراد از مجرد برزخی مجرد بودن مقام خیال است
از ماده دون عوارض ماده چه آنکه بالوجدان در صور عالم خیال ماده حسیه نباشد ولی شکل و
صورت مقداری و کیفیت و وضع خواهد بود.

پس مرتبه خیال مجرد و غیر جسمانی باشد (صدرالما تهین) در باب پنجم کتاب
نفس اسفار فرماید :

(و ثالها ان الخيال والحفظ غیر جسمانیه وعلیه براهین قویه سبق ذکرها فی
مباحث العقل والمعقولات والذی نذکر منها ههنا ان انا قد برهنا هناك علی ان الصور اللتی
یشاهدها النائمون او یتخیلها المتخیلون امور وجودیه یمتنع ان یکون محلها جزءا لبدن
لما بینا ان البدن ذا وضع و تلك الصور لیست من ذوات الاوضاع و لما ثبت ایضاً فی
بداة العقول من امتناع انطباع العظیم فی الصغیر فاذا هی موجودة للنفس قائمة بها نحواً
من القیام) و این برهانی است متین در اثبات مجرد و غیر جسمانی بودن خیال چه آن
که مبنای این برهان احکام اولیه و بدیهه عقل باشد و ما برهان مذکور را خلاصه نموده
گوئیم صورتهای این عالم طبیعت بتوسط چشم و دیگر قوای ظاهره در عالم خیال نفس موجود
شود و با همان عظمت که در طبیعت موجود است در نفس بوجود آید پس اگر خیال مجرد
نباشد و در نقطه از اعصاب دماغ باشد موجود شدن کوه و دریا و آسمان و زمین و غیره در
نقطه از جسم دماغ انطباع عظیم در صغیر لازم آید و این مجال است زیر انطباع عظیم در صغیر
بیداهت حکم عقل باطل است پس این صورتهای که در خیال است در جرم دماغ نیست بلکه قائم
بنفس مجرد است نه بجسم مادی و مطلبی که تذکرش اینجا لازم است آنکه حکماء مشاء عالم
وجود را بطور کلی بدو عالم قسمت کنند یکی عالم مجرد محض که آنرا عالم عقول نامند و دیگر
عالم ماده که آنرا عالم طبیعت خوانند و جز این دو عالم مجرد و مادی بیرزخی بین مجرد و مادی پی
نبردند چنانکه حکمای اسلام و اشراقیین پی بردند و باز عالم صغیر انسان را نیز بدو جوهر
تقسیم کنند یکی جوهر مجرد نفس و دیگری جوهر مادی بدن و ادراکات عقلی انسان را حظ

اواز عالم مفارقات عقلیه دانند و ادراکات دیگر اعم از ادراکات خیال و حس اورا بقوای مادی حال در بدن منتسب کنند خلاصه چه در عالم کبیر امکانی وجه در عالم صغیر انسانی چیز را برزخ و متوسط جوهری بین جواهر عقلیه و جواهر مادیه ندانند اما حکماء اشراق گر چه صریح کلماتشان چندان دلالت ندارد لاکن در اشارات سخنان آنها بسیار است که هم عالم خیال انسان را مجرد برزخی دانسته اند و هم بنام عالم مثال عالمی متوسط بین العالمین (مثل معلقه) معتقدند مانند قرآن و حکمای اسلام و اهل معرفت و ارباب کشف در مکاشفات خود عالمی متوسط بین مجرد صرف و مادی محض شهود کرده و علاوه بر آنکه خود شهود نموده اند برای دیگران هم در مقام اثبات برآمده به کتاب مفتاح و تمهید القواعد (هر دو از کتب علمی عرفانست) رجوع شود و اینکه حکیم صدر المتألهین اثبات عالم مجرد برزخی را از مفاخر خویش شمرده گویا بیانات علمی عرفا و اشرافین را در مجرد برزخی عالم خیال انسانی و هم عالم مثال خارجی غیر کافی و ناتمام دیده که خود را متفرد در اثبات عالم مثال دانسته (در علم النفس کتاب اسفار باب یازدهم اصل هشتم) در اثبات عالم مثال متصل انسان و هم عالم مثال منفصل خارجی باین عبارت فرموده :

(ان القوى الخیالیة جوهر قائم لافى محل من البدن و اعضاءه و لاهى موجوده فى جهة من جهات عالم الطبیعه و انما هی مجردة عن هذا العالم واقعة فى عالم جوهرى متوسط بین العالمین عالم المفارقات العقلیه و عالم الطبیعیات المادیة و قد نفرنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعه و حجج قاطعه) و باز مطلب را بمبحث دیگر ارجاع داده که نقلش لازم نیست فقط از نقل عبارت او غرض ما این بود که با وجودیکه این حکیم گفتار اشرافین و عرفا را راجع باثبات عالم مثال و نشأته برزخ در عالم کبیر و صغیر دیده چون تنها ادله خود را وافی باثبات مطلب تشخیص داده لذا خود را منفرد در تحقیق آن دانسته است خلاصه آنکه اشرافین و عرفاء و حکمای اسلام خاصه صدر المتألهین شیرازی برخلاف حکماء مشائی یونان بیک عالم مجرد مقداری برزخ میان عالم عقول مجرد و عالم اجسام مادی که تمام لذات و آلام جسمانی که در این جهان مادی است بحد اتم و اکمل بدون ماده این عالم (باماده برزخی) معتقدند و ملاصدرا این مطلب را بادلّه متقن و براهین روشن بنهایت وضوح اثبات فرموده چه آنکه نزد هر حکیم عالی مقام اسلام که از تجلیات شمس حقیقت خانمیت و تشعشع

انوار مشکوت بنوت استضاءه نور علم و حکمت نموده وجود عالم مثال و نشأیه بزرخ بواسطه قرآن عظیم و حدیث پیغمبر و آتش سرحد ضرورتست از قرآن عظیم (و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون) و از حدیث حضرت صادق علیه السلام و الله ما اخاف علیکم الا البرزخ و بسیار آثار و اخبار دیگر رجوع بتفسیر و کتب حدیث شود چه آنکه ذکرش خارج از عهده این رساله است پس خلاصه سخن این که اهمیت و عظمت عالم خیال و اثبات تجرد بزرخی آن در اثر این مطلب است که عالم وجود را بسه عالم کلی منقسم دانستیم (عالم طبیعت) (عالم مثال یا برزخ) (عالم عقل) و نشأیه خیال انسان را سنخ عالم مثال و روزنه نفس ناطقه بسوی ان عالم دانیم و کشف های صوری و رؤیای صادق که کشف معانی غیبی نماید در اثر اتصال نفس ناطقه بواسطه تجرد خیال بعالم مثال است و همان وسعتی که عالم خیال انسان را نسبت بجسم طبیعی اوست که بالوجدان جسم آدمی مثل قطره است پیش دریای عالم خیال او همین طور عالم طبیعت با همه فسحه او بمنزله حلقه ایست در میان بیابان بی نهایت عالم مثال و حشرونش نفوس غیر عقلیه کامله در این عالم است و کشف اسرار و مفیبات اغلب بتوجه نفوس صاحب کرامت از صقع این جهان نا متناهی است و انسان از آن مجموعه این سه عالم کلی است که دارای نشأه حس و عالم خیال و عالم عقل است پس خیال انسان همان نشأه مثال و عالم مجرد بزرخی مقدار است که مختصر شرح فسحت و اهمیتش نگارش یافت بالنتیجه خیال هم دارای همان عظمت و فسحت و تجرد است و الحق حکمای اسلام خصوص صدر المتألهین مقتبساً من القرآن (باثبات این مسئله حق عظیم در فلسفه و روانشناسی بردانشجویان عالم دارند.

(فرق میان وهم و عقل)

وهم را بسیاری از حکماء قوه جسمانی دانسته اند و سلطان قوای حیوانیه چنانچه از ابوعلی ره نقل نمودیم که در فن طبیعیات شفا فصل سوم از مقاله چهارم فرموده (الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحیوان) .

و یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر ان یکون ذلک محققاً و هذا مثل ما یرض الانسان من استغذار العسل... وان کان العقل یکذب به الخ) .

چون این قوه در نظر آنان جسمانی بوده و نفس مجرد پس چندان و قدر در نظر نفس ناطقه ندارد بلکه این قوه را مناقض با قوه عقل دانند و گویند چون عقل نفس ناطقه را بکمالات علمی و عملی و سعادت حقیقی و معنوی دعوت کند قوه وهم با عقل و احکام عقل معارضه کند و نگذارد نفس روی باقلیم کمال آرد و در تاویلات خود وهم را شیطان عالم صغیر انسانی دانسته و لذا دشمن و مخالف عقل که حقیقت آدمیت است خواندند و در منطق برهان را نسبت بعقل داده اند و مغالطه را بقوه وهم پس معلوم است که در فلسفه حکمای پیش از اسلام و ظاهر کلمات حکمای اسلام غیر صدر المتألهین وهم را ضد عقل دانند نه سنخ وجود عقل چنانکه اغلب از حکیمان پیشین بدین وجه تصریح کرده اند اما قوت وهم در حکمت متعالیه صدرا و محققین بعد از او نه قوه مادیه است چنانچه در بحث تجرد خیال گذشت و نه مضاد و معارض با قوه عقل باشد بلکه قوه وهم ذاتاً از سنخ وجود عقل است و از جهت اصل ذات متحدند و از جهت کمال و نقص مختلف چه آنکه وهم عقل ناقص و عقل وهم کامل باشد یا بعبارت دیگر وهم آن عقل ضعیف است که ادراکش بی نیاز از جسم نیست و عقل انوهم است که بواسطه قوت وجود یافتن دیگر بماده نیازمند نباشد پس وهم ناقص مقام عقل و عقل کامل مرتبه وهم است و هر چه را عقل از حقایق مجرده ادراک کند چون وجود واجب و عقول فعاله و غیره از موجودات عالم غیب قوه وهم نیز خواهد ادراک کند اما از جهت نقص وجودی او ادراکش ناقص باشد و آن حقایق مجرده را در ماده تصور کند مثلاً قوه عقل چون بنظام احسن عالم بنگرد حکم کند بوجود مدیر و مدبر دانا و توانای قدیمی که ذات پاکش منزله از نقص جسم و جسمانیت است اما قوه وهم خواهد حکم کند چه آنکه در مقدمات حکم عقل با وی موافق باشد ولی بواسطه ضعف وجودش و احتیاج ادراکش بماده انذات قدیم را طبیعت و ماده خیال کند و جسم و جسمانی و برای او مکان و وضع و شکل و غیره مانند مخلوقات جسمانی ندارد و چون عقل کامل گوید صانع جهان جسم و جسمانی نیست (و تنزه عن مجانسه مخلوقات) خدا نامتناهی و فوق نامتناهی است و منزله از ماده و ماهیت و هر چه در حدود است نقیصه ادراک وهم مخالفت کند و بر او حد و شکل و غیره طلبد و همین وهم مخالف عقل چون بحر کت جوهری از ضعف بقوت رسد موافق با عقل شود بلکه خود عقل باشد پس اختلاف میان عقل و وهم ذاتاً نیست بلکه در نقص و کمال است صدر اقدس سره چون باشد ذاتی

قائل است نزد او وهم انسان و انسان وهمی عین عقل انسان و انسان عقلی
 نقص و کمال است و خلاف و ضدیت اصلا میان عقل و وهم نیست پس از
 گاه اعراض شود (که صدر المتألهین خود در رساله مسمی با کسیر العارفين
 شیطنت انگیزد و معارضه با عقل کند و عبارتش اینست:

ندالآ حز فكذلك الان الوهم له شیطنة بحسب الفطرة يقبل اغواء الشيطان
 نی مقاصده البرهانیة) و نه تنها این مطلب صریح در این رساله بلکه در اغلب
 است (جواب گوئیم) هر که بمذاق متاله صدر آشنا باشد داند که این حکیم
 شتداد در وجود و حرکت جوهری مراتب قوای حسیه را بمقام خیال و وهم
 هم را باز باین حرکت بمقام عقل مجرد و این حرکت جوهری در يك
 باشد متفاوت بنقص و کمال پس ثابت آید که حس مرتبه ناقص وهم و مرتبه
 عقل است و عبارت اخیر که از او نقل شد اصلا مخالف این حکم نباشد چه
 از جهت نقصان معارض با کامل باشد .

صدر المتألهین رحمه الله در فصل سیم باب پنجم کتاب نفس اسفار : (
 ان الوهم عندنا و ان كان غير القوى اللتى ذكرت الا انه ليس له ذات
 هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئى وتعلقها به وتدابيرها له
 متعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدر كاته هى المعانى الكلية المضافة الى صور
 نيالية و ليس لوجود الوهم ذات اخرى غير العقل) که فرموده قوه وهم در
 عقل ندارد در صورتی که سایر حکما قبل از ملا صدرا کتبشان مشحون است
 بالذات غیر عقل است .

(موافقت نظر مؤلف با نظر ملا صدرا در این بحث) چون پایه اثبات وحدت
 عقل بر حرکت جوهری است چنانچه اشاره کردیم و ما در مقام خود ادله
 ری را وافی باثبات مطلوب میدانیم و نه بس حقیر پس از ملا صدرا با
 ام بلکه همه حکما بعد از او مانند مرحوم ملا محسن فیض و حکیم
 بز قول بحرکت جوهری را اذعان کرده اند چنانچه در منظومه حکمت فرموده
 جوهرية لدينا واقعه
 از کانت الاعراض کلا تابعه)

پس در نتیجه این قول که وحدت ذاتی وهم و عقل است موافقیم که وهم ادراك معانی مجرده کند مانند علم و عشق و عدل پس شان ذاتی وی مقام عقل مجرد و شان تجرد باشد و چون ادراك این معانی را در صورت های مادی کند و این بواسطه ضعف وجود این قوه است پس چون بحر کت جوهری ذاتش از نقص بکمال رسد ادراکش معانی را نیز بی نیاز از صور مادی و خیالی گردد یعنی از جزئیت بمرتبه کلی رسد بالنتیجه بمقام مدرک کلیات که عقل است و اصل گردد.

(در معنی ادراك عقل) حکماء الهی در کتب خود مقام عقل را در مقابل سایر قوای ادراکی بعظمت و بلندی ستوده اند و ادراك عقل را منحصر بکلیات دانسته اند تفصیل این اجمال بچند تذکره نیازمند است. (تذکره (۱))

عقل را در علم حکمت تقسیمات و معانی بسیار است گاهی بعقل فعال و عقل منفعل تقسیم شود مراد از عقل فعال جمله عقول مجرده است بعقیده اشراق و عقل عاشر است بعقیده مشاء و مراد بعقل منفعل بهر دو عقیده نفوس کلیه است اعم از فلکی و عنصری و گاه بعقل نظری و عملی و باز نظری بعقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و مستفاد و عملی هم بچهار مرتبه تجلیه و تخلیه و تحلیل و مقام فنا تقسیم شود و شرح هر یک در کتب مفصله است و در حکمت الهی مختصراً گذشت.

(تذکره (۲)) اشراقیین عقول را که بطولیه و عرضیه قسمت کنند اقدم در نظام آفرینش و نخستین مرتبه وجودی در قوس نزول و اشرف و اقوای درجات هستی دانند و باز گشت نفوس ناطقه کامله نیز در قوس صعود بعالم عقول مجرده است و منتهای سعادت و ارتقاء مقام انسان در این جهان بادراك شهودی آن مجردات عقلیه و علت اولی است و انسان را از حیث مراتب وجودی بانسان حسی و انسان خیالی و انسان عقلی قسمت کنند و اشرف این سه را انسان عقلی که دارای ادراکات کامل است دانند.

(تذکره (۳)) مراد از ادراك کلی را حکیم الهی ادراك کامل نافذ در حقیقت اشیاء دانه ندانگونه که انسان طبیعی و فیلسوف مادی پنداشته که چون چشم وهم و خیال که ادراك محسوسات جزئیة کند بخواهد جزئیات بسیار را ادراك کند بواسطه کثرت عجز از دیدن خصوصیات هر یک پیدا کند و کلی پندارد چنانکه چشم حس از دور شکل مخمس و مسدس

و مضمّن را بشکل دائره بیند چه آنکه بواسطه بعد مسافت بخصوص زوایا و اضلاع عجز از ادراک پیدا کند و فیلسوف مادی که ادراک کلی عقل را بدین گونه خیال کرده راه بیابان جهل پیموده و بیچاره در بیغوله حیرت و نادانی متاع کران بهای عقل را بدست دزد خیال تسلیم نموده و ما برای آنکه کشف حقیقت کاملاً از معنی ادراک عقل کنیم این چند تذکره را تقدیم داشتیم و اکنون برای اتمام غرض و نتیجه سخن گوئیم این شبهه که از فیلسوف مادی نکرشد قوی ترین حربه آنها در مقابل حکماء الهی است که بواسطه ادراک کلی عقل اثبات عالم مجرد و مافوق الطبیعه کنند و هردانا این شبهه را بگوش هوش بشنود دریابد که مانند اواز طبل پر صدا و بی معناست و گوئی جز تجهیل و تشنیع نیست و در کتب حکماء و (در جلد اول این کتاب) جواب شبهه مذکور است و به کتاب اسفار و شفا و سایر کتب مفصله رجوع کنید که بادلایل متقن اثبات مجرد عقل و عاقل و معقول را بان کر همه این گونه شبهات و جوابهای آن مفصل دریابید و با آنکه در اوراق خاطر این ناچیز مجعلاً آن مفصلات مسطور است ما را تشتت حال و تکدر بال عذری موجه از نگارش است و در شرح این رساله باید مختصر همین قدر روشن شود که معنی ادراک عقل جدا کردن و تجرید و تجزیه نمودن بصیرت باطنی انسانست جوهر را از اعراض و حقایق اشیاء را از عوارض اجنبیه که بواسطه ماده بر هر حقیقت جوهری استیلا کرده اند در مثال گوئیم عقل چشم ادراک کش از بس قوی است در درون پرده های عوارض جزئیة مثلذات انسانرا مشاهده کند و عوارض کم کیفیت و سایر مشخصات حجاب بصیرت او نتوانند شد پس چون پرده عوارض زیدیت و عمریت و ابیضیت و اسودیت شرقیت و غربیت و زمان و مکان همه را درید و در همه (۱) این اشخاص معنی حیوان ناطق که حقیقت انسانیت است دید در حقیقت تمام افراد لایتنهای انسانرا بطور استغراق کامل افراد بحیثیتی که هیچ فرد از محوطه ادراک کش خارج نیست درک کرده و آنگاه حکم بر تمام افراد لایتنهای تواند کرد که گوید مثلاً هر انسان

۱- از مطلب فوق عالم اجتماعی استفاده بسیار کند چه آنکه متوجه باین نکته شود که هر جامعه و هر نژاد در عالم قابل هر گونه تربیت و تصرف روحی و عملی است و تأثیر آب و هوا و خون و اوضاع زمانی و مکانی و غیره قابل تغییر است و تمدن و علم اختصاص بنژادی خاص پیدا نکرده و فتح و جهانگیری خاص قومی نیست .

مدرك است و هر آتش در جهانست سوزنده است و هر درخت را نمو است و دیگر احکامیکه تمام این احکام کلیه بی هیچ شائبه شك حکم صحیح باشد در صورتیکه حس و خیال اصلا بدرك تمام افراد نرسیده و استقراء ناقص هم حکم یقینی بدست ندهد پس معنی ادراك عقل نه بدرك ناقص و هم و خیال است که فیلسوف مادی خیال کرده چه آنکه و هم و خیال افراد لایتناهی را نتواند ادراك کند تا بر آنها حکم کلی یقینی کند پس انسان عاقل مدرك معقولات جواب این موهومات را پس از فهم معنی ادراك عقل تواند داد. برهان دیگر آنکه اغلاط و اشتباهات حس ظاهر را قوتی است در انسان که تصحیح میکند و آنقوه حاکم بر قوای حسی است و این قوه را عقل نامند و او بر ماده حکم کند و بر قوای مادی استیلا و حکومت دارد و باین دلیل مادی نیست پس قوه عاقله موجودی مجرد است.

اتحاد عاقل با معقول

چون معنی ادراك عقل را دانستیم فهم معنی اتحاد عاقل و معقول آسان است از جهة علم نظری گرچه مرحله تصدیق آن باز مشکل است و بعون الله تعالی آن مشکل نیز آسان شود و مقدم گوئیم باید دانست که معنی ادراك اعم از احساس و تخیل و تعقل وجود گرفتن مدرك با لذات است نزد مدرك و از این صریح تر آنکه حقیقت آدمی همان هوش و ادراک است و هر چه بیندیشد حقیقت او همان اندیشه گردد چنانچه عارف رومی گوید :

ای برادر تو همان اندیشه مابقی خود استخوان و ریشه

نوهمان هوشی و باقی هوش پوش خویش را غافل مبین در خود بکوش

پس انسان چون تصور و اندیشه چیزی کند آینه نفس او متمثل بصورت آنچیز شود نکته ای که اینجا باید متوجه بود و بسی دقیق و لطیف است این است که میان مدرك بالقوه که موجودات عالم خارجی است و مدركات بالفعل که موجودات عالم انسانی است باید فرق گذاشت که مراد از اتحاد مدرك با مدرك اتحاد نفس با موجودات خارجی نیست چه این بالبداهه باطل است بلکه مراد اتحاد اوست با موجودات عالم نفسی که مدرك

بالفعلند مثلاً قوه بینائی چشم چون کل را دید کل خارجی نشود اما چشم بینائی بالقوه است که بدیدن کل و امثاله قوه بینائی بالفعل شود و رؤیت کل محسوس فعلیت حس بینائی او باشد پس حس و حاس و محسوس متحد است مناسب مقام است جمله از سخنان از اسفار حکیم متاله رحمه الله :

(قال صدر المتألهین) فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى محسوس بالقوه والى ما هو محسوس بالفعل والجوهر المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء

بعد از این عبارت در چند سطر رد اقوال بعض حکما را فرموده و سپس راجع باحساس نظر خود را اظهار داشته باین عبارت :

بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة والمحسوسة بالفعل

و این مطلب را که قیول با اتحاد حاس و محسوس باشد در پایان اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول آورده تا حکم اتحاد عاقل با معقول را در همه مراتب ادراکات تعمیم دهد غرض آنکه حقیقت انسان قوه دانش است و چون بدانش رسد از قوه بفعلیت آید در همه اقسام دانشها این مقدمه که معلوم آمد برای عقول سهل باشد تصدیق اتحاد عاقل با معقول چه آنکه این هم فرعی از آن اصل مذکور است گوئیم انسان قوه تعقل است و چون معقول بالفعل در ذاتش اندر آید تعقل بالفعل و عین عاقل بالفعل شود چه آنکه هر قوه بفعلیت آید عین آن فعلیت شود پس مراد از اتحاد عاقل با معقول در حقیقت وحدت ذاتی عاقل و معقول است نه با اتحاد بیکه دو چیز یک چیز شود تا آنکه بزرگ حکیمی مانند ابن سینا گوید این اتحاد بالوجدان محال است و این عقیده را تکذیب و تشنیع کند و ما در جلد اول کتاب بیان کردیم

اختلاف ابو علی سینا با حکیم یونان فروریوس الهی در اتحاد

چنانچه اشاره کردیم ابن سینا با نظر اتحاد عاقل و معقول مخالف است و در اکثر از کتبش که متعرض این بحث گردیده با نکارشدید و اقامه برهان بر بطلان پرداخته و قائل آنرا بشناعت و نادانی نسبت داده چنانکه در طبیعیات کتاب شفا در علم النفس کلامش

اینست (وما يقال من ان ذات النفس يصير هي من المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندی فانی لست افهم قولهم ان يصير شئ شئاً اخر ولا عقل ذلك) این بیان اوست در شفا که صریح فرموده اتحاد عاقل با معقول نزد من محال باشد و من تصور نتوانم کرد که چیزی چیز دیگر شود این نکته را کوئی از نظر فراموش کرده که لازمه معنی اتحاد عاقل و معقول در هر صورت دو چیز یکچیز شدن نیست تا انکار او بمورد باشد چنانکه اشاره شد معنی اتحاد وحدت ذات عاقل بالفعل که نفس ناطقه است باشد با ذات معقول بالفعل که باز شئی از شئون خود نفس است و تمام اعتراض ابن سینا بر این مبحث بواسطه آنستکه معقول بالعرض را بجای معقول بالذات اخذ کرده چنانکه از سخنانش در شفا و اشارات مفهوم میشود .

کلام شفا را که ملاحظه کردید در برهان اشاراتش نیز کلامش این است (زیاده تنبيه) (و ايضاً اذا عقل (۱) ثم عقل (ب) ا يكون كما كان عند ما عقل (۱) حتى يكون سواء عقل (ب) ام لم يعقلها او يصير شيئاً آخر الخ) که عاقل را نفس ناطقه و معقول را گاه (۱) یعنی صورت یکی از موجودات خارجی و گاه (ب) یعنی صورتی دیگر فرض کرده و خلاصه ایراد شیخ اینست که اگر مثلاً انسان تعقل کند شجر را پس آب را اولاً بنابر صحت اتحاد عاقل و معقول لازم آید که نفس انسان شجر شود پس نفس آب شود و هم درخت آب گردد و این یا انقلاب در ذاتی باشد و یا دو چیز یکچیز شدنست بلکه يك حقیقت انسانی در حال تعقل او چند صورت معقوله را لازم آید چندین حقیقت متباین از یکدیگر و از حقیقت انسان گردد و این همه محال است پس اتحاد عاقل با معقول محال است این خلاصه تمام اشکال در کتاب شفا و اشارات بر این مسئله است و بر این پایه است تمام تشنیعات او لذا پس از برهان مذکور در اشارات که نقل شد بعنوان حکایت مقام فرفور یوس را که وی دانشمند بزرگ یونانست بسی پست نموده و با این عبارات ویرا هدف تجهیل و تحقیر قرار داده است (حکایه و کان لهم رجل يعرف بفرفور یوس عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنی علیہ المشائون و هو حشف کله و هم يعرفون من انفسهم انهم لا یعلمونه و لافر فور یوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذاك المناقض بما هو اسقط من الاول) و پس از آنکه ببرهان سابق الذکر اتحاد عاقل و معقول را باطل

کرده آنگاه بطور کلی ثابت کند که اتحاد مطلقاً میان دو چیز محال است آن دو چیز عاقل و معقول باشد یا غیر آن و معلوم است در ابطال عاقل و معقول متحد بودن نظرش تمام باین وجه باشد که نفس ناطقه با معقول بالعرض موجود در خارج یکی شود و البته اگر مراد فروریوس این بودی هر عاقل بر او انکار کردی چه آنکه از پیش گفتیم دو چیز که موجودند بدو وجود یک چیز شود محال اولی باشد بنظر عقل ولی وجه صحیح اتحاد عاقل و معقول نه این است بلکه بآن معنی فروریوس و ملا صدرا قائل باتحادند که اتحاد دو چیز نیست و بآن اشاره نمودیم و اعاده نکنیم و شکفت است که ابن سینا با تمام انکارش در این مسئله در شفا و اشارات باز در کتاب تعلیقاتش اشاره بوجه صحت نموده باین عبارات :

(يُحْصَلُ فِيهِ صُورَةُ الْمَعْقُولَةِ بِالْفِعْلِ بِصَيْرٍ بِهَا عَقْلاً بِالْفِعْلِ) و در مسئله علم واجب تعالی بذات خود اقرار باتحاد عاقل بالذات با معقول بالذات نموده و عبارتش اینست در کتاب موسوم بمبدء و معاد (ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات) خلاصه چون معنی اتحاد عاقل و معقول بدو وجه مذکور ممکن بود پس در حقیقت نزاع حکیم یگانه دنیا ابن سینا را با تلمیذ ارسطو حکیم عظیم یونان فروریوس میتوان بصلح مبدل ساخت هر گاه به نظر فلسفی صدر المتألهین ارجاع شود پس برای تکمیل این مقاله بهتر که باز آن دو وجه را توضیح داد

موافقت ملا صدرا با عقیده فروریوس

بعد از آنکه معلوم شد اجمالاً اتحاد مدرك با مدرك بطور کلی و اتحاد عاقل با معقول بالخصوص دو وجه^۱ در آن متصور است یا سه وجه یکی آنکه عاقل یعنی نفس ناطقه با معقول بالعرض یعنی ماهیت تجرید یافته که ماهیت موجود خارجی است متحد گردد و این وجه از آن رو که موجب دو موجود یکی شدن و هم موجب انقلاب ذاتی است محال باشد و بیانات ابوعلی این وجه را باطل کند .

وجه دوم آنکه عاقل یعنی ذات مجرد انسان با معقول با لذات یعنی آن تجلی

۱ - ملا صدرا در اسفاره در مقام رد بوعلی فرموده اتحاد بر سه قسم تصور شود ، برای اختصار يك وجه را که مورد حاجت نبود ذکر نکردیم و آن اتحاد دو مفهوم است با یکدیگر رجوع بمرحله عاشر اسفار شود

ادراکی نفس که در ذات وی بی هیچ آلت جسمانی و هیچ تعین مادی پدیدار گشته بعبارت دیگر آن هوش و تعقل بالفعلی که نفس از قوه تعقل بواسطه آن به مقام تعقل فعلی رسیده آن عاقل با این معقول متحد گردد و این وجه اتحاد عاقل با معقول وجه صحیح این قول است و اگر باین وجه شیخ توجه میفرمود چنانکه در تعلیقات توجه داشتند البته اعتراض نمیفرمود این مطلب که بوضوح رسید گوئیم که حکیم مثاله صدرا چون همه موجودات عالم طبیعت را متحرک بحرکت جوهری دانسته و هر چه در عالم است بواسطه این حرکت از حسیته نقص باوج کمال خواهد رسید پس در علم النفس ببیان حدوث نفس ناطقه و شرح احوال او و کیفیت ادراکات و حرکات او بهمان اصل کلی حل بسیاری مشکلات علم النفس را توان کرد و آن مشکلاتی که افکار حکماء پیشین بوادی حیرت افتاد و راه حل آنها حرکت جوهری است که کاملاً دست فکر آنان بآن معنی بلند نرسیده (و تحقیق در امر نفس) این است که نفس ناطقه در اول حدوث قوه و قابلیت مراتب ادراک است و بترتیب در مراتب سه گانه ادراک (حسی- خیالی- عقلی) از قوه بفعل رسد بواسطه اشتداد در وجود و حرکت در جوهر پس چون بفعلیت ادراک حسی رسد در آنجا نفس ناطقه حساس و حس و محسوس بالفعل شود و چون از این مرحله بگذرد و بمنزل خیال و وهم رسد باز نفس خود تخیل و متخیل و متخیل بالفعل شود چون باریکتر نیز از این منزل بواسطه اشتداد و حرکت روی باقلیم عقل کند باز وجود فعلی نفس عاقل و معقول و عقل بالفعل شود و هر قوه بفعلیت وجودی رسد با آن فعلیت اتحاد بلکه وحدت پیدا کند نتیجه سخن آنکه چون نفس از قوه احساس بفعلیت آن رسد ذات احساس است یعنی وجود نفس و وجود حاس بالفعل یکی باشد و حاس بالفعل بی محسوس بالفعل متصور نباشد پس وجود نفس حس و حاس و محسوس بالفعل باشد و این است معنی اتحاد حس و حاس و محسوس و ادراک حسی در این مرتبه حقیقت نفس انسان حسی باشد و همچنین است حکم

در انسان چون بر تبه تخیل و توهم فعلی رسد حقیقت انسانیت همان اندیشه های خیالی و وهمی است و چون از پیش میبرهن کردیم که قوه وهم عقل ضعیف است پس چون باز بحرکت و اشتداد در جوهر از ضعف و نقص باز رهد و بمقام قوت و کمال اندر رسد و عقل بالفعل شود آنگاه حقیقت نفس ناطقه انسانی و گوهر سیال وجودش عقل و عاقل و معقول

کرد و ممکن است کسانی که با تعمق فکر در این سخن ننگرند سخن را بمصادر نسبت دهند و گویند که مدعای تو این بود که مدرک در هر يك از این سه مرتبه ادراك متحد با مدرک است و دلیل تو اینکه نفس ناطقه بهر يك از مراتب حس و تخیل و عقل رسد وجودش بحرکت جوهری نفس حس و خیال و عقل باشد و این دلیل عین دعوی است و مصادر اینست .

جواب گوئیم کبرای قیاس ما این بود که هر قوه بفعل آید بحرکت و اشتداد در اصل جوهر عین آن حقیقت باشد و نفس در مراتب ادراکات سه گانه قوه آن فعلیت بوده و بفعلیت رسیده و این برهان دعوی و غیر دعوی است:

(قال صدر المتألهین فی مرحلة العاشر من اسفاره) وقد ثبت ان معنی تجرید المحسوس حتی یصیر معقولاً لیس بحذف بعض الصفات منه و اثبات البعض بل معناه نقله من الوجود المادی الى الوجود العقلي بواسطه نقله و لا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر فی جانب النزول من النفس فالنفس الحساسة اولی درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والنبات وهی فی الابتداء حساسة بالفعل متخیله بالقوه كما هو الحال فی بعض الحيوانات الناقصة كالخراطین والحلزونات والاصداف ثم یصیر بعد استحكام هذه القوه متخیله بالفعل عاقله بالقوه وهی العقل الهيولانی وهو كما انه عاقل بالقوه معقول ايضاً بالقوه فاذا تصورت بصور المعانی العقلية تصير عاقله ومعقوله بالفعل الخ)

در گفتار این حکیم بطور وضوح کشف حقیقت شده و پرده از رخسار شاهد مقصود اتحاد عاقل با معقول و وحدت عاشق و معشوق است بر انداخته بلکه بمطلق اتحاد مدرک با مدرک اشعار میکند باز در فصلی دیگر گوید (انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئاً صارت عین صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللتنا الشكوك التي فيه) و حکمای قبل از اسلام

۱ - مانند اشکالات مسئله وجود ذهنی و اجتماع جوهر و عرض در يك حقیقت ذهنی بلکه اجتماع کل مقولات عشر در مقوله کیف ما در جلد اول صدر المتألهین در اسفار خود حل این مشکلات نموده رجوع بمبحث وجود ذهنی اسفار شود

هم درغوا مض مسائل علم النفس مثل مسئله اتحاد عاقل و معقول و امثاله وهم در معض الهی در حیرت بوده اند در صورتی که حکمای اسلام شاگردان مکتب قرآن و صدرایان غوامض را بفکر شامخ و قریحه روشن بآسانی مبدل نموده و آن دقایق حکم در دسترس افکار محصلین نهائی فلسفه نبود آنان بی شائبه تشکیک از گنجینه فلسفی خود نشراتلاب و دانشجویان فرمودند بهر حال کبرای مسئله اتحاد عاقل بلکه عموم مدرك با مدرك از پیش گفتیم عبارت است از آنکه قوه هر کمال

و ماده هر صورت چون از قوه و مادیت بکمال و فعلیت صورت رسد متحد با آن صورت گردد اعم از آنکه آن کمال و صورت ادراك باشد که موضوع بحث باشد ادراك و برهان این در کتب حکیمان مذکور است گرچه توان گفت مطالعه انسان بحقیقت ذات خود وجدانی است و نیازمند اثبات نیست چنانکه عارفرموده (شعر) :

حالتی که کی در آید در بشر	حالتی یوسف رخی همچون قم
گاه دریائی و گاه صحراشوی	گاه کوه قاف و گاه عنقا شو
تونه آن باشی نماین در ذات خویش	ای برون ازو هم ها وز بیش بیش

در بسیار مواضع صدرالمتالهین این مطلب را برهان اثبات نموده و در اسفار که مذاهب حکما را راجع بحقیقت نفس ناطقه بیان میکنند پس از اثبات نتیجه عبارت فرموده (قد تكرر منافی هذا الكتاب ان المدرك دائماً من جنس المدرك يدرك المحسوسات وهو من جنسه والخیال يدرك المتخیلات والوهم يدرك الوهمیا يدرك العقلیات وبالجملة كل قوة ادراكية اذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من الفعل ولا شبهة فی ان القوه اقرب بدوال استعداد القرب من شیئی من جنس صورة ذا و فعلیته الخ) غرض وی آنکه مدرك از جنس مدرك و هر قوه از جنس فعلیه از جنس صورت پس از رسیدن بکمال خود است و هر يك از قوا بکار خود مشغول خیال بکار تخیل و قوه وهم باختراع اوهام و قوه عقل بادراك کلیات پرداخته و چو در طریق استکمال باشد تا بمقام عقل مجرد رسد از جنس عقل است و انس

که از او هام عالم گذشته و در حرکت باقلیم کمال وسلوک الی الله است انسان عقلی است
رزقنا الله مقام العقل القدسی والعشق الی الله تعالی عز مجده وسلطانہ

(خلاصه بحث در قوای باطنه و نظر در خصیصیات هریک)

(۱) (قوه مصوره) مصوره محل جمع مدرکات پنج حس ظاهر است بلکه عمل ادراک
هم بسبب آلات پنج حس ظاهر در حس مشترك انجام مییابد.

دیگر آنکه مدرکات این قوه منحصر بواردات از خارج نیست بلکه سلسله از صور
باطن بمناسباتی در او پدید آید

دیگر آنکه هرگاه قوه مصوره کاملاً بمدرکات خود متوجه و مستغرق باشد قوای ظاهر
بسا از کار ادراک بازماند چشم ندیند و گوش نشنود و ذائقه و شامه و لامسه درک نکنند بیدار
است و مانند حال خواب (۱) حواس تعطیل و مصوره در کار است.

دیگر آنکه قوه مصوره کارش ادراک جنس محسوسات و شهوت و لذت در انتقال
از صورتی بصورتی است و از تجدد واردات خصوص صورت نو و شکفت انگیز و زیبا یا مهیب
که مظهر لطف و قهر الهی است التذاز یابد

دیگر آنکه حاکم بین محسوسات است که گوید جسم بدین رنگ و بوی را چنین
طعم و مزه است و شکل چنین و چنان را این گونه اوصاف است و دلیل وجود این قوه
هم این حکم اوست زیرا حکم بر چیزی بی ادراک آن محالست.

(۲) (قوه خیال) خیال خزینه و نگهبان مصوره است و از این قوه قوه ذاکره
و متذکره و مسترجعه و متخیله مدد در کار خود گیرند و در تذکر و استرجاع و باز بخاطر
آوردن امور فراموش شده استمداد کنند چون نفس ناطقه تدبیر (۲) در بیاد آوردن قضایای
رفته از خاطر کند این قوه که مخزن صور است و حافظه که مخزن معانی است بکار اندازد
یعنی قوه متخیله را مأمور اخذ صور و معانی در خیال و حافظه گرداند تا بمقصود خویش
برسد و از تداعی صور و معانی فراموش شده ها را از صور و معانی بیاد آورد

(۱) سبب مهم خواب مصنوعی هم این است (۲) این خاصیت هم يك مابه الامتیاز انسان

از حیوان است

(۳) (قوه متخیله یا متفکره) این قوه کارش تر کیب صوراست و معانی و ازایه نفس ناطقه بسی اختراعات و صنایع بظهور آورد و بسا صورتها که بخلاقیت نفس قوه پدید آید که در خارج وجود ندارد کتابخانه‌های دنیا رهن و رهن این قوه و فسحه ایش از عالم خارج است و از انتقال در صور و معانی و سیر در آنها چه بسا حوادث گذر بخاطر آورد و از آن برای حوادث آینده تدبیرها اندیشد

دیگر آنکه این قوه در خواب و بیداری مشغول کار است و خلع و لبس صورت و تفصیل آنها بدست اوست و نفس ناطقه در استنتاج قضایا هر چند نتایج کلی باشد امر باین قوه نیازمند است منتهای امر اگر در نتیجه کلی و معنی مجرد او را بکاران قوه متفکره باشد و اگر در صور و معانی جزئی استخدام کرد متخیله است یعنی اگر از کردش آسمان و ستارگان و انتظام حرکات کرات و سیر کاروان افلاک بخدای مجرد مد پی برد و آثار قدرت و حکمت الهی را بچشم عقل مشاهده کند قوه متفکره است و اگر ستارگان و سرعت و بطوه و جمله احوال آنها در رصدخانه خیال کشف مثل ستاره او و نبطون کرد ب نتیجه جسمانی جزئی رسد قوه متخیله است بهر حال این قوه بسی و عالی است بشرط آنکه در راه کمال انسان بکار رود و بجنبه بقا و مقام مجرد انسا رساند و الا هم این قوه بسیار شیطنت کند و اندیشه های بی حقیقت انگیزد و آمال با نفس پدید آرد و بالنتیجه نفس ناطقه را سرگرم بازیچه عالم ماده گرداند و از راه اصلی که جهان غیب و عالم آخرت و سرمنزل ابد است بکل باز دارد و آدمی را

صور حسی و تخیلات امور جسمانی سرگرم ساخته و از راه اطاعت حق و استکمال نفس قدسیه بر گرداند پس این قوه یا ملکی است روحانی و سروشی است آسمانی و است مشفق و یا شیطانی است پرمکرو و سوسه و دیوی که راه کمنده قافله سفر الی

(۴) (قوه وهم و واهمه) این قوه مدرك معناست ولی معنی مقید بماده و معنی یابند بصور حسی چون بیان شد که این قوه عقلی است که هنوز بواسطه وجودی مجرد نیافته و بمقام ادراك کلی نرسیده است پس معانی را بطور کلیت و مع ماده ادراك نتواند کرد این قوه وهم که عقل ناقص است اگر در نقص بماند و رویاست

نیارود آلات دست قوه متخیله شود و بیبازی او مشغول گردد یعنی ایمانی بماورای این عالم پیدا نکند و همه عمر در لذات محسوسات و اوهام عالم بماند و انسان را از راه حق و طریق فطرت که سیر بسوی کمال عقلی است و لذات روحانی باز دارد پس شیطان انسی شود و حق را باطل و باطل را حق نمایش دهد و برای بهبود اوضاع عالم جسم و رسیدن بلذات بدن منحصر آید میکوشد و چون عالم تن و جهان جسمانی عالم تراحم و تنازع است و ماده متناهی میدان تنگی است برای جولان نفس ناطقه نامتناهی لذا این قوه و هم و خیال در جهان جنگ و نزاع و شورش و آشوب و فتنه ها بر میانگیزد و حیلها برای وصول خیالی بآمال خود بکار میبرد و جهان را بر بشر زندان تاریک کند و سلطان ورعیت و فقیر و غنی همه را بزحمت اندازد و کیتی را تیره و تار سازد و این عالم وسیع را بر خلق تنگ گرداند.

اما اگر و هم راه است کمال پوید و بمقام عقل رسد بعکس هر کارش طبق رضای حق و عشق بحقیقت مطلق است و موافق فطرت و مناسب مقام انسانیت و موجب آسایش نفوس باشد و برای آسایش عموم خلق کوشد و بانس و محبت دادن و نزدیک ساختن بشر بیکدیگر ایجاد جهت اتحاد کند و بواسطه ایمان بخدا و دار بقا و زندگانی ابدی جهان دیگر خلق را با هم محبوب سازد و جنگ را بصلح و عشق و صدق و صفا و مهر و وفا مبدل گرداند و جهان را باغی دل آرا و گلشنی زیبا و بهشتی نورانی و عالمی روحانی بیاراید.

(۵) (قوه حافظه) حافظه مخزن و گنجینه معانی جزئی است که قوت و هم بدست آورد و این مخزن هم چون خیال چنین بنظر میرسد که تودرتو و نسبت بمعانی مانند جواهر پر بها و کم بهار رفتار میکند برخی را محفوظ تر میدارد و بمناسباتی بعضی را گران قیمت یافته و در حفظش بیشتر اهتمام میورزد و بعضی از معانی مثل آنکه تناسبش با نفس ناطقه بیشتر است زودتر قره مدرک (و هم) میگیرد و بهتر قوه حافظه نگهداری میکند لذا آن معانی زود حفظ شود و دیر از ذهن برود و البته نفوس و مناسبات آنها با معانی مختلف است برخی بیک سلسله معانی مجذوب شده و چون بشنوند فوراً ضبط کنند و بعضی نسبت بسلسله دیگر چنین هستند پس حافظه ممکن است در یکی نسبت بصور قوی و یکی بمعانی بازیکی نسبت بیک نوع معانی قوی و بنوع دیگر ضعیف باشد و نفوس بعضی را انتقال از معانی بصور آسان تر و برخی بعکس است

(تقویت حافظه)

تدبیری که برای شدت وقوت حافظه مؤثر شمرند چند امر است :

- (۱) یکی آنکه شخص معانی مناسب با ذوق خود را حفظ کند (۲) آنکه توجّه و التفات شدید بدان معانی کند (۳) آنکه معانی مخزونه خاطر را بتکرار نظر بنفس عرضه دارد (۴) آنکه هر چه را ذهن بآن مشتاق و محتاج است حفظ کند شوقیه مدد در بقای آن کند (۵) آنکه از ورود مطالب ضد آن یا مباین بر ذهن جلو کند (۶) آنکه از امور موحش که نفس را متلاطم و مضطرب سازد دوری کند (۷) آنکه محفوظات خود را تحت تنظیم آورد و بمناسبت‌هایی که بین آن معانی آنها را با هم مرتبط سازد و مانند گوهر در رشته آرد و بسان اوراق شیرازه کند (۸) آنکه امور جسمانی و عوارض بدنی را مانند غذاهائی که سبب تقویت اعصاب چون غذاهای حار و لطیف و معتدل بکار برد و از غذای سرد و مرطوب و غلیظ و فاسد خودداری کند (۹) آنکه در محافل و مجامعی که آنگونه معانی محفوظ او و مردود است نرود مثلاً اگر محفوظاتش (زبان عرب یا فرانسه یا انگلیسی یا غیره معاوماتش تفسیر و حکمت و فقه و منطق و ریاضی و طبیعی و غیره است) در محفلی که از انتقاد و نفرت و توهین آغاز کنند دوری کند و بمجامعی که باین معانی عشق و علاقه و تعظیم اظهار کنند در آید این امور است که در نظر حقیر آید و از دانشمندان و محققان اقتباس نموده‌ایم ممکن است اموری دیگر باشد که ذکر نکردیم

نسیان که ضد حفظ است هم در بشر لازم است

با آنکه قوه حفظ قوتی است شریف و نیروئی است بر حفظ شخص و اجتماع و ترقی بشر بی اندازه مفید و خدای متعال این قوه را ببندگان عطا فرموده تا بهزاران سود رسد و از هزاران زیان خود را حفظ کند باز توان گفت که قوه ضد نسیانست نیز بر صلاح شخص و اجتماع و بر منفعت اوست زیرا هر چه در ذهن آید

(۱) در تعیین موضوع این غذاها بکتاب طب و خواص اغذیه و ادویه رجوع شود

اینجا مقام بیان نیست

همه محفوظ ماند بسا غم و اندوهها و حقد و کینه‌ها و فتنه و فسادها انگیزد و حال شخص و جامعه را پریشان و مردمرا از هم دور سازد پس حکمت بالغه الهی بنوع انسان هم قوت حفظ و هم نسیان عطا کرده که باین دو قوه مثبت و منفی نظام شخص و اجتماع هر دو نیازمند است فسبحان الذی خلق الأزواج کلها

(این نکته را) نیز باید متذکر بود که در حیوانات قوت حفظ بسا هست و این نیرو مختص بانسان نیست اما آنچه مخصوص انسان است تدبیر در یاد آوری و بخاطر آوردن امور است یعنی چه کند که مطالبی محفوظ اوشود و یا در حفظ او بماند و در هنگام حاجت در نظر آید این نیرو مختص انسان است و در حیوانات دیگر نیست.

(مطلب مهم) و باید دانست که برای تنظیم فکر و خیال و نیروی حفظ و تقویت نفس مطلقاً تدبیری بهتر از ایمان بخدا و تقوای از لذات حسیه و شهوات خیالی و ترک توجه باو هام دنیوی و خرافات باطل نفسانی نیست و بطور کلی ایمان بمبدأ و منتهای وجود (خدا) اشتیاق بمعانی روحانی و التذاد بنماز و طاعت و ذکر الهی نفس ناطقه را قوی و تمام قوای او را بحدا علای کمال میرساند و نیروهائی که ذکر نکردیم هم اثر قوت نفس است مانند :

(۱) نیروی ذکاوت که سرعت انتقال در معانی است و نیروی فکر که تعمق در معانی و انتقال از مطالب بمبادی و از مبادی بنتایج مطلوبه است

(۲) نیروی فطانت که سرعت انتقال در صور است و التفات سریع از صورتی بمعانی است (۳) نیروی عاطفه که میل نفس بنیکو دیدن و نیکو ساختن حال هر کس است چه نوع بشر و چه غیر آن که این قوه را در روان شناسی اقسام و شعب و مباحث بسیار است انشاء الله در مقام خود (قسمت روان شناسی) بیاید

(۴) نیروی غریزه و وجدان که ادراک و دریافتن مصالح و مفاسد است ولی بی واسطه فکر بلکه بصرف پیش آمده و رو این قوت در انسان و حیوان مشترک و البته در نفس قوی که روح انسانیت انسانی است قوی تر و کامل است و برخی پنداشته اند که غریزه در حیوانات قوی تر و کاملتر از انسان است و این از جهتی درست و قابل پذیرفتن است زیرا چون حیوان را فکر و تدبیر کمتر است باید غریزه و وجدان برای درک مصالح و حفظ حیوة وی از طرف آفریننده باو بحدا کامل و بقدر حاجت عطا شده و دارای آن بحدی باید باشد که او را در حدود زندگی از فکر

و تدبیر و اندیشه بی نیاز گرداند بخلاف انسان که بممدنیروهای دیگر خاصه نیروی تدبیر و تصرف و منطق و فکر و حکمت چندان از غریزه استعداد نمیجوید (ه) قوه الهام و وحی که آن هم بوحی و الهام عام و خاص و اخص منقسم شود و البته الهام و وحی عام هم منحصر بانسان نیست در حیوان نیز هست (واو وحی ربك الى النحل) خدا بزنبور عسل وحی کرد لیکن وحی خاص آن است که مختص نفوس قدسیه و کلیه الهیه است و پیمبران را بآن مقام وحی و الهام امتیاز دادند و وحی اخص و وحی مخصوص مقام ختمی مرتبت (ص) است و مهیت وحی تعلیم الهی (و علم آدم الاسماء) بروح قدسی و اشراق خداست و این قوه شریف آسمانی را خدا بهترین وسیله تربیت انسان قرار داده است که آن معلمان الهی بتعلیم حق بشر را بحقایق عالم غیب و شهود آشنا و تا حدی که لایق انسانست بمعرفت خدا و طاعت و عشق و محبت او و زندگی خوش هدایت کنند و بشر را از تیه ضلالت و بیابان وحشت بسر منزل سعادت و استیقان و اطمینان و ایمان بخدا برسانند

چنانکه رسولان الهی و رجال وحی و الهام و اولیاء حق و خصوص پیغمبر بزرگ اسلام و اوصیای او علیهم السلام چنین کردند جهان را بنور علم و ایمان روشن کردند جهان را باغی پر میوه انس و عشق و محبت نمودند جهان را کلمستانی پر گل صدق و صفا و حقیقت ساختند جهان را از تشویش و تراحم و جهاندیان را از زندان تنگ او هام رها نیدند و نفوس را از سبعمیت و ستمکاری بعدل و در ستکاری دعوت کردند عالم را زیب و فرو شکوه روحانی دادند بشر و همی موهوم پرست را انسان عقلی خدا پرست گردانیدند و جای آن کرک خوئی و جهل و ستم و بیداد خلق را بفرشته خوئی و علم و عدل و داد دادند و اگر باد فتنه رقیبان دین و آشوب منافقین نظام آن دستگاه آهنین را برهم نمیزد و حدود و رسوم شرع و ایمان را بدست هوا و هوس نمی سپرد و مخالفان براه خود سری و عصیان نمی شتافتند و از نفاق و مکر و حسد شبها و خرافات و او هام و اکاذیب بر رسولان حق و آیات الهی نمی یافتند و بر جانشینان حقیقی آنان علمای ربانی امت که چراغ هدایت و پیشوایان سعادتند دست تطاول نمی گشودند و باز خلق را بجاهلیت و تیره بختی و وحشت و سبعمیت نمی کشانیدند عالم را علم و دین و آئین پیمبران با غرضوان می ساخت یا اگر حکم قضا و سرفدر و نظام اسماء و اوصاف وجود در کار نبود و آزمایش و امتحان و تقادیر امور وفق نظام احسن اقتضا

نداشت یا آنکه سرالسر عالم که بر غیر آن حقیقت ذات یکتای الهی مستور است و آن علم ازلی مخفی از عقول بشر حتی رسولان و پیمبران مقتضی نبود دیگر عالم را شیطان انس و جن فتنه انگیز نبود همه سعادت مند خوش درمهد زمین میزیستند جهان یکسر بنور علم رسولان و حکمت بالغه قرآن چون بهشت برین بود و خلق همه با هم برادر ایمان و عزیز جان و مانند یک خاندان نکهدار عهد و پیمان هم بودند جسم هم و اعضاء و جوارح یکدیگر بودند (که رسول فرمود مؤمن عضو مؤمن و عضو اوست) خلاصه جهان بفیض رسولان و نور علم خاتم پیمبران (ص) و انوار علوم جانشینانش بهشت رضوان و خلق را فرشته سیرت و قدس فطرت و ایزد پرست و عاشقان حق میگردانیدند درود ایزد بر روان آن پاکان عالم باد خصوص خاتم رسولان و سید آنان حضرت محمد مصطفی (ص) و اهل بیت طاهرین وی باد (صلوات الله علیهم اجمعین)

فصل چهل و چهارم

الْحَسُّ الظَّاهِرُ لَا يُدْرِكُ صِرْفُ الْمَعْنَى بَلْ يُدْرِكُ
تَحْلُطًا وَ لَا يَسْتَتِبُهُ بَعْدَ زَوَالِ الْمَحْسُوسِ فَإِنَّ
الْحَسَّ لَا يُدْرِكُ زَيْدًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَصْرِفُ
الْإِنْسَانَ بَلْ أَدْرَكَ إِنْسَانًا لَهُ زِيَادَةُ أَحْوَالٍ مِنْ كَمِّ
وَ كَيْفٍ وَ آيِنٍ وَ وَضَعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَوْ كَانَتْ
تِلْكَ الْأَحْوَالُ دَاخِلَةً فِي حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ لَشَارَكَ
فِيهَا النَّاسُ كُلُّهُمْ وَ الْحَسُّ مَعَ ذَلِكَ يَنْسَلِخُ عَنْ
هَذِهِ الصُّورَةِ إِذَا فَارَقَتْهُ الْمَحْسُوسُ فَلَا يُدْرِكُ
الصُّورَةَ إِلَّا فِي الْمَادَّةِ وَالْإِمَامِ عَلَا ئِقِ الْمَادَّةِ

حس ظاهر نتواند حقیقت خالص چیزها را درک کند مثلاً بصر که از حواس ظاهره

است نتواند انسانیت انسان را خالص و بدون خلط با اعراض مادیه بیند انسان را که چشم بیند خالص و حقیقت او را ندیده بلکه شکل و اندازه و رنگ و کیفیت و غیره از عوارض مادیه اجنبی از انسان را دیده و اگر بمقدور عقل نباشد اصلاً حواس درك حقایق نکنند حتی حقیقت اعراض و کیفیات محسوسه را هم که شأن حواس است درك آنها را هم بدون شوب و خلط با غیر نتوانند مثلاً رنگ را که از کیفیات محسوسه است چشم درك کند ولی با مشوب بودن آن با کم و وضع و شکل و غیره و نتواند چشم صرف سفیدی را ادراك کند یا قوه سمع حقیقت و صرف صوت را یا سایر حواس ظاهره صرف و خلاصه مدرکات خود را درك نکنند از این رو چون مثلاً شخص محمد و حسین و حسن را درك کنی او را ممتاز از علی و تقی و نقی درك کنی و حال آنکه حقیقت حسن که همان حیوان ناطق است با حقیقت علی و تقی یکی است و از هم امتیازی ندارند و جنبه وحدت آنها را که حقیقت انسانیه است عقل که مدرك حقایق است درك کند و پرده عوارض مشخصه مادیه را از چهره حقایق برانداخته آنها را بی پرده مشاهده کند و آنکس که در مقام عقل و روح است که جهت وحدت موجوداتند همی گوید شعر:

منعت بودیم و يك گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

و اگر عوارض مشخصه مادیه داخل در حقیقت انسان بود چنانچه افراد انسان در حقیقت انسانیت که حیوان ناطق است همه شریکند پس باید در عوارض مشخصه نیز شریک باشند و این محالست زیرا لازم آید افراد کثیره متشخصه از انسان موجود نباشد این يك عیب ادراك حواس بود عیب دیگر آنکه چون محسوس از مقابل حس مفارقت کند دیگر قوت حس درك آنها نکنند و تا بتوسط ماده وضع خاص و با پیوستگی مخصوص بین حاس و محسوس حاصل نشود باز ادراك آنها محقق نگردد بخلاف قوای باطنه که عیب و نقص دومی از مشاعر را ندارند یعنی ادراك آنها مشروط بوضع و محازات یا پیوستی بمدرک نیست ولی باز عیب اول را دارند که حقیقت اشیاء را بدون عوارض هیچیک از قوا حتی قوه واهمه نتوانند ادراك نمود و همیشه مشوب با عوارض مادی ذهنی درك کنند فقط عقل است که ادراکش مشوب بهیچ يك از اعراض ذهنی و خارجی نیست و صرف حقایق را درك تواند کرد.

فصل چهل و پنجم

الْوَهْمُ وَ الْحُسُ الْبَاطِنِ لَا يُدْرِكُ الْمَعْنَى صِرْفًا
 بَلْ خَلْطًا وَ لِكُنْهٖ يَسْتَثْبِتْهُ بَعْدَ زَوَالِ الْمَحْسُوسِ
 فَإِنَّ الْوَهْمَ وَ التَّخِيلَ اِيضًا لَا يَحْضُرَانِ فِي الْبَاطِنِ صُورَةً
 الْاِنْسَانِيَّةِ صِرْفَةً بَلْ عَلَى نَجْوٍ يُحْسُنُ مِنْ خَارِجٍ مَخْلُوطَةً
 بِنُزَوَائِدٍ وَ غَوَاشِيٍّ مِنْ كَيْفٍ وَ كَيْفٍ وَ آيْنٍ وَ وَضْعٍ فَإِذَا حَاوَلَ
 أَنْ يَتَمَثَّلَ فِيهِ الْاِنْسَانِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ اِنْسَانِيَّةٌ بِأَدْرَاكِ
 زِيَادَةٍ أُخْرَى لَمْ يُمْكِنْهُ ذَلِكَ بَلْ إِنَّمَا يُمْكِنُ
 اسْتِثْبَاتُ الصُّورَةِ الْاِنْسَانِيَّةِ الْمَخْلُوطَةِ الْمَأْخُودَةِ
 عَنْ الْحُسِّ وَ إِنْ فَارَقَ الْمَحْسُوسَ

چنانچه بآن اشاره شد قوه واهمه و تمام قوای باطنه دیگر که واهمه رئیس آنهاست صرف و خالص معنی را درك نمیکنند بلکه چنانچه در حس گفتیم ادراك چیزها را در پرده غواشی و عوارض کنند همچنين وهم و خیال و سایر قوای باطنه صورت مدرك را که در باطن آرند بر طبق محسوس ادراك کنند فقط فرقی که بین مشاعر ظاهره و قوای باطنه هست آنستکه در حس علاوه بر آنکه مدرك با زوائد عرضی مانند کم و کیف و وضع و غیره در ذهن آید شرط ادراك حس وضع و محاذات و پیوستگی محسوس با قوه حس نیز باشد اما این شرط در قوای باطنه نیست یعنی میتوانند بعد از زوال در قوای حسی باز در قوای باطنه صور ثبات بمانند و از این روست که این قوا را از شئون نفس حیوانی دانند و مجرد بر آنها کسی قائل نیست مگر مجرد بر زخی که در نفس حیوانی بعضی از حکما قائل شده اند و کسیکه از درجه ادراك وهمی که رئیس قوای باطنه است قدم بر تبه ادراك عقلی نگذارد و همیشه در مرتبه وهم ادراکش واقف باشد یعنی منسلخ و مجرد از ماده اشیاء را در عالم ادراك نکند هنوز قدم بر تبه انسانیت نگذاشته و فصل مقوم انسانیت که ادراك عقلی کلی

است دروی پدید نیامده و از عالم حس و محسوس و معانی منتزعه از آنهاروی باقلیم مجردات
 ننموده پس تا انسان ادراك ماورای عالم حس و معانی منتزع از حس نکرده حیوانی بالفعل
 و انسانی بالقوه است تا مآل او بکجا رسد اگر رسید بمقام عقل و معقول که فصل اخیر
 انسانیت است و ماورای عالم حس و محسوس را مشاهده کرد انسان بحقیقت ببیان حکمت
 و مؤمن بغیب بلسان قرآن گردیده که فرموده عزمن قائل (الذين يؤمنون بالغیب) خلاصه
 کلام آنکه انسان بحق و مؤمن بغیب يك معنى و دو عبارتست در لسان حکمت حقیقت
 انسانیت همان مؤمن بعالم غیب است بلسان قرآن الهی زیرا چون فصل اخیر انسانیت
 در انسان پدید آید ادراك کلی کند و کلی عقلی بحقیقت حقایق عالم غیب و تجرد است که
 بطور ظلمت و شب و دور نما بچشم باطن پدید آید پس ادراك کلی بعقل ممکن است و عقل
 در انسان چون فعلیت یافت مشاهده عالم غیب از حس کند و بالنتیجه ایمان شهودی و علم
 عین الیقین بجهان غیب خواهد یافت بدین سبب گفتیم ایمان بغیب و ادراك کلی عقل
 يك معنى است و آن ادراك فصل حقیقی انسانست و ناطق که فصل انسانست در حقیقت
 همین معناست .

پس معلوم شد که هر انسانی مؤمن است و هر مؤمنی انسان و موجه تکیه از دو
 طرف صادق است و تفتیش و تحقیق از حال انسان و حقیقت آن که ممتاز است از سایر حیوانات
 ما را رسانید بفصل مقوم آن که عقل مجرد است و نحوه ادراك عقل مجرد که اشیا را
 بدون عوارض مادی درك کند ما را باین تحقیق و حقیقت راهنمائی کردند که انسانیت متقوم
 بعقل است و عقل باید ادراك عالمی کند و درای عالم ماده و آن غیب است پس عقل انسان مدرك
 کلی و مصدق و مؤمن بعالم غیب است .

فصل چهل و ششم

الرُّوحُ الْإِنْسَانِي هِيَ الَّتِي يَتِمَكَّنُ مِنْ تَصَوُّرِ
 الْمَقْنَى بِحَدِّهِ وَ حَقِيقَتِهِ مَنْفِيًّا عَنْهُ اللَّوْاحِقُ
 الْغَرِيبَةُ مَا خُوِّدَا مِنْ حَيْثُ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْكَثْرَةُ
 وَ ذَلِكَ بِقُوَّةِ تَسْمِي عَقْلُ النَّظَرِيِّ وَ هَذَا الرُّوحُ
 كِمَرَاتٍ وَ هَذَا الْعَقْلُ النَّظَرِيُّ كَصَقَالَتِهَا وَ هَذِهِ الْمَعْقُولَاتُ
 يَرْتَسِمُ فِيهَا مِنَ الْفَيْضِ الْإِلَهِيِّ كَمَا يَرْتَسِمُ الْأَشْبَاحُ
 فِي الْمَرَايَا الصَّيْقَلِيَّةِ إِذَا لَمْ تَقْسُدْ صَقَالَتِهَا
 لَطْبَعٌ وَ لَمْ يُعْرِضْ بِجَهَةِ صَقَالَتِهَا عَنْ التَّوَجُّهِ إِلَى
 الْجَانِبِ الْأَعْلَى شُغْلُ بِمَانَحَتِهَا مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْعَضْبِ
 وَ الْحِسِّ وَ التَّخَيُّلِ فَإِذَا أَعْرَضَتْ عَنْ هَذِهِ وَ
 تَوَجَّهَتْ تَلْقَاءَ عَالَمِ الْأَمْرِ أَحْظَتْ عَالَمَ الْمَكُوتِ
 الْأَعْلَى وَ اتَّصَلَتْ بِاللَّغَةِ الْعُلْيَا

پیش از این در قوه متفکره و غیر آن اشاره کردیم که عقل مجرد روح انسانی
 درک حقیقت اشیاء را بدون عوارض ماده کند و آن جنبه مشترک بین افراد متکثره که
 مقام وحدت افراد کثیره است مقام تجردی و رب النوع آن افراد است و از آن راه که بین
 مدبرک و مدبرک باید مناسبت بلکه اتحاد باشد باید ادراک افراد کثیره را در مقام وحدت
 و تجرد مدبرکی مجرد کند و آن عقل است و پیش ازین تقسیم نمودیم قوای انسانی را بدو قسم
 یکی را عقل عملی خواندیم و دیگری را عقل نظری اکنون گوئیم مدبرک حقایق بدون
 شوب اعراض همان عقل نظری انسانست پس روح انسان درک حقایق کند و آن قوه که

بواسطه آن درك ميكند نامش عقل است و مثل روح انسان مثل آئينه است و مثل عقل نظري صيقلی شدن اوست و مدركات عقل نظري نقوش و عكوس منطبعه در آن آئينه و آنكه اين آئينه را مقابل كند با صور عقلي كه عكس آن در آينه بيفتد تجلي و فيض الهي است و معلومست عكس آنكه در آينه بيفتد كه آينه را زنگار نباشد و يا آنكه معوج بجانب ديگر نشده و يا آنكه آينه رنگ و حاجب و موانع ديگر نداشته باشد پس اگر چنين باشد البته آينه يا اصلا صور اشياء را درك نخواهد كرد يا بدانگونه كه هستند درك نكند همچنين آينه روح انسان آنكه حقايق عالم غيب را درك كند كه زنگار ماده و اعراض آن از وی پاك باشد و توجه خود را مصروف عالم ادنی و عكوس و نقشهای مادی ندارد و مبرا از عیب شهوت و غضب و غلبه حس و تخیل باشد پس اگر از صور نشائه طبیعت و نقوش عالم ماده روی بجانب عالم امر آورده و فارغ از تخیل و اوهام مشاهده عالم ملكوت اعلى كند آنكه حقايق عالم در آينه روح او منعكس گردد و در این حال منتهای بهجت و لذت از پیوستن بآن عالم ویرا حاصل گردد

(تذکره عالم شهود و اشراق)

چنانچه اشعه انوار حسیه اگر عمودی یا مایل باشد تأثیرش مختلف گردد و چنانچه نور در شیشه های رنگین بر رنگ شیشه متلون گردد همین گونه اشعه عقلیه و ادراكات عقل بر میل و حب مفرط كه در نفس آید یا آنكه غلبه احساس یا عادات و ملكات و سایر الوان روحی معنوی تأثیر اشراق عقل را مختلف سازند و ادراكات قوه عقل نظری را بصرافت خود بیرنگ نگذارند و عقل را محكوم آثار و احساس خود كنند از این روی است كه طبیب را گفته اند معالجه امراض خود و فرزندان خود نكنند زیرا حب مفرط او بذات خویش جلو ادراك عقل و تشخیصات علمی او را گرفته و خود را بدست مخاطره و هلاكت میسپارد بزرگی گوید (انارة العقل مكسوف بطوع الهوائى و عقل عاصى الهوى یزدد تنویرا) ولذا رسولان الهی را حق فرستاد تا بشر بتعلیم آنان و طاعت و ترك عصیان و توجه بالا عالم و عوالم غیب آیند دلها را پاك از زنگار جهل و هوا و هوس كند و پا كیزه از لوث عادات رذیله نماید و خلاصه عقل نظری را از مطلق احساسات و احكام طبیعت و عادت كه تالی طبیعت است و دیگر اخلاق و ملكات رذیله منزّه دارد و این كار گرچه محال نیست چنانكه بعضی از حكما تصور کرده اند ولی مشکل تر از آنست كه هر كس تواند كرد و اصل و اساس خلط مغالطات با بر این

وعدم تشخیص هر يك و احتیاج فهم مواد برهانی از مواد مغالطی بقانون منطق و مخالفت ادیان و نحل دنیا بادی فطرت که آئین رسول خانم است همان غلبه سپاه جهل و طبیعت و عادت و خلق و مزاج و غیره است بر سلطان عقل نظری ولی محال دانستن برانگیختن کرد و زنگار این گونه امور را از آینه عقل چنانچه عقیده بعضی از متفلسفین است در حقیقت ناسپاسی مقام عقل است زیرا عقل نظری دارای شدت و ضعف است هر گاه آن عقل ضعیف باشد تسلط احساسات و امیال حسی حیوانی حاکم بر وی تواند بود و اگر عقل قوی و توانا گردد با تحصیل و اکتساب علوم عقلی چنانچه در حکیم الهی یا آنکه بالفعاره و بوحی چنانچه در انبیاء سفیران الهی است پس آن عقل قوی توانا است که بر تمام احساسات و خلق و عادات غلبه کند و همه آنها را محکوم صرف عقل کامل خود گرداند و کرد مغالطات علمی و عملی را از عالم برانگیزد. و رسم و عادات فاسده و اخلاق رذیله و قوانین جاهلانه را از روی زمین براندازد و بجای آن در میان نوع بشر وضع قوانین حق الهی و نشر عادات کریمه و اخلاق فاضله نماید و اینجا مناسب است ذکر از اخلاق فاضله بنمائیم و نظر خویش را در اخلاق فاضله و صفات ستوده که نظری بر خلاف ارسطو و سایر حکماست اظهار داریم.

اخلاق از نظر ارسطو و از نظر نگارنده

مقدمتاً گوئیم در اول فطرت انسانی را خلق و ملکه نباشد و پس از تکرار در عمل قوای انسان و آلات نفس و اعداد امور خارجه خلق نیک و زشت در نفس ناطقه پدید آید و عقیده ارسطو و اتباع او و حکمای اسلام در تقسیم اخلاق بر ذیله و فاضله این است که فضائل اخلاقی ملکاتی هستند در نفس که ادراک و کار بعدالت کنند و اعمال متوسط بین افراط و تفریط از آنها صادر شود و رذائل اخلاقی ملکاتی هستند که عمل با افراط و تفریط از آنها صادر شود مثلاً سخاوت فضیلت نفس است که خلقی متوسط بین بخیل و امساک است که نه احسان کند بتبذیر و بی مورد و نه امساک کند بمورد احسان و مبذر و ممسک بودن افراط و تفریط است و از ضد سخا که صفت رذیله بخل و اسرافست صادر گردد و همچنین شجاعت فضیلت است و آن ملکه و خلقی است که مصدر کار معتدل متوسط بین بی باکی و بیمناکی است که نهور و جبن باشد

و کار بی باکی از خلق رذیلهٔ نهور و بیمناکی از رذیلهٔ جبن ناشی گردد و این دو مثال را در اخلاق از نظر اتباع ارسطو آوردیم و قیاس کنید سایر فضائل و رذائل اخلاق را که غرض اینجا نگارش کتاب اخلاق نیست (اما نظریه این بنده در اخلاق) آنستکه هر گاه قوای عامله انسان در تحت فرمان رسول داخلی حق یعنی عقل آزاد و صرف عقل در آید هر کار از او صدور یابد آن عدل است و آن انسان دارای هر گونه فضیلت است و هر گاه آن قوای فاعله تحت فرمان شیطان داخلی (قوهٔ وهم) باشند هر کار کند ظلم است و آن انسان دارای هر گونه رذیلت است پس خلق سخا و حکمت و شجاعت و عدالت آن نفس راست که همه قوای او محکوم فرمان عقل مجرد باشد و اگر قوهٔ وهم در کشور نفس حکومت کند آن نفس دارای بخل و بلاهت و سفاهت و ظلم گردد پس حد وسط و طرف افراط و تفریط چنانکه حکیم عظیم ارسطو در کتاب اخلاق فرموده در نظر ما بی دلیل و خطابه است بدین وجه که بیان شد و اکنون گوئیم برخی علمای متأخر مصر نیز انتقادی بر رأی او کرده و برخی مقلده و متشبهین به علماء آن انتقاد بی وجه را پسندیده است در صورتیکه اعتراض آنان بر ارسطو سخیف و بی معنی و قولی عوامانه است و در حقیقت بر فهم سطحی خود ایراد کرده و مقصود معلم اول را در نیافته اند و باز بطور خلاصه رأی حکیم ارسطو را با اعتراض آنها ذکر کنیم تا بی عمقی افکار بعضی علمای مصر در مطالب علمی روشن گردد

اشکال بعضی علمای مصر در طریقه اخلاق بر حکیم ارسطو

ارسطو در فرق بین رذائل و فضائل اخلاق گوید اخلاق فاضله عبارتند از ملکاتی در نفس که مفید عدل و درستی در کارند و اخلاق رذیله عبارتند از ملکاتی که در کارها با فراط روند یا عمل بتفریط کنند مثلاً آنکس را که خلق سخاست احسان بمورد کند و دارای رذیله اسراف بخشش بیجا کند و دارای رذیله بخل آنجا که رواست بذل و احسان امساک کند و سخا واسطه است بین اسراف و بخل که دو طرف افراط و تفریطند و وسط که سخاست فضیلت است و طرفین آن اسراف و امساک رذیله و قیاس کنید شجاعت که وسط میان نهور و جبن است و حکمت و ذکاوت که وسط بین بلاهت و جربزه است و غیره و اعتراض بعضی مصریین بر ارسطو آنستکه شجاعت وسط بین نهور و جبن نباشد بلکه نهور بشجاعت اقرب است تا جبن

و همچنین اسراف و تبذیر بسخاوت اقرب است تا ببخل و امساک و همچنین سایر وسط و طرفهارا این اشکال هست پس قول ارسطو که فضائل را حد وسط و رذائل را طرفین گرفته صواب نیست و ما کوئیم اولاً سخن ارسطو را او گویا حامل بر وسط و طرف حسی نموده که توان گفت یکی نزدیکتر بوسط و یکی دورتر است والا در معانی مختلف عقلی قرب و بعد اعتبار واقعی نباشد و ثانیاً بر فرض که از باب تشبیه معقول بمحسوس در امور عقلیه قرب و بعد تصور شود در صورتی تواند بود که ترتیب عقلی بین آن امور باشد مثل معانی اجناس و فصول يك ماهیت اما در اینجا چنین نیست مثلاً تبذیر که بمعنی صرف مال بیجا است بسخا که بمعنی احسان بیجا است از بخل که بمعنی منع احسان است نزدیکتر نیست زیرا احسان بجا و احسان بیجا و منع احسان سه معنای متباین و منافی یکدیگرند و در معانی متباین هیچ جهت مشترك نیست تا نسبت و ترتیب عقلی موجود باشد و اعتبار قرب و بعد عقلی توان کرد و اما اگر کوئی مثلاً معنی حیوان بانسان نزدیکتر است از معنی جسم بانسان اینجا درست است زیرا این دو معنی متباین نیستند بلکه در ترتیب عقلی یکی جنس و دیگری نوع است و دیگری جنس الجنس است پس توان گفت که معنی حیوانیت بانسان نزدیکتر از معنی جسمیت است چون جنس از جنس الجنس بنوع نزدیکتر است لیکن در معانی متباین بنفی و اثبات یا بتخالف چنانکه شیرینی و سفیدی و کبودی نتوان قرب و بعد عقلی اعتبار و تصور کرد که مثلاً گفته شود شیرینی و سفیدی نزدیکتر است از کبودی که این سه معنی باهم متخالفند و نیز اسراف و سخا و بخل یا شجاعت و تهور و جبن از حیث بحث علم اخلاق سه معنی متخالفند بلکه متضاد مثل شیرینی و سفیدی گرمی گرچه از جهت بحث علم معرفه النفسی همه از جنس اعراض تفسانیه اند لیکن جاهل بمعانی اخلاق مصرف را خیال کند که سخی است یا نزدیک سخی و متهور را پندارد شجاع یا نزدیک بآن است و حال آنکه چنانکه معنی اسراف و سخا را بدانیم و همچنین معنی تهور و شجاعت را روشن است که بین دو معنی سخاوت با اسراف و شجاعت با تهور یا نسبت تخالف یا نسبت تنافی است چنانچه بین معنی سخاوت و بخل و شجاعت و جبن همین نسبت موجود است بین معنی اسراف و سخاوت نیز و تهور و شجاعت نیز این نسبت است و هر که اسراف را بسخاوت و تهور را بشجاعت گوید نزدیکتر از معنی بخل و جبن است از عدم تعمق وی در معانی

رذائل و فضائل اخلاق است پس معلوم گردید اعتراض بعضی مصریین برآی ارسطو بوجهی ناصواب و بی تحقیق است و سبب اطاله در این مقام این بود که اهل دانش توجه کنند و مغرور و مفتون اغلو طه و رأی نادرست نشوند

(مخالفت نظر ما با ارسطاطالیس حکیم عظیم)

اما مخالفت ما با طریقه ارسطو در اخلاق نه از این وجه ناصواب سطحی است و ما اکنون باز عقیده خود را راجع با اخلاق رذیله و فاضله ذکر کنیم تا فرق بین نظر ما و حکیم ارسطو بر اهل دانش روشن شود آنگاه بنظر انصاف در آن مجادله کند پس گوئیم ما سخاوت و شجاعت و حکمت و عدالت و غیره از معانی فضائل اخلاق را یا جبن و بخل و تهور و سفه و غیره از رذائل را ملکیات واقعیه در نفس اصلاً ندانیم بلکه گوئیم هر انسان که بواسطه تکمیل نفس ناطقه قوای نفس را باعلی مرتبه و اکمل درجه خود رسانید از آن نفس ناطقه و اجدم مراتب کمال نتیجه تمام اخلاق فاضله بظهور رسد و هر گاه در نقص وجود باقی ماند از نقص هر قوه نتیجه خلقی رذیله در نفس پدید آید توضیح آنکه هر گاه نفس را قوت عاقله بمنتهی قوت و کمال باشد و نیز قوت وهم و خیال و شهوت و غضب قوی و حتی مزاج هم بحدی قوی باشد این چنین نفس بتمام فضائل متصف است زیرا چون عقل بمنتهی قوت است قوت وهم و خیال آن نفس را بجانب جبن و قوت شهوت بحرص و بخل و قوت غضب بتهور و ظلم نتواند کشایند و چون قوای وهم و خیال قوی است هر چه عقل قوی درك کرده از اعمال خیر بتوسط وهم و خیال تواند بموقع اجرا گذارد و بجا انجام دهد و چون شهوت و غضب قوی است پس آن نفس را خمود و انظلام و کسالت و دنائت بالنتیجه حاصل نشود لذا قهراً از چنین نفسی که قوت وجود در اصل خلقت و فطرت یا بمجاهدت و استکمال داراست و عقل دیگر قوای او قوی است در عمل او جز فعل سخا و شجاعت و حلم و قناعت و عدل و حکمت و غیر آن از فضائل از او بظهور نرسد و هر گاه نفس ضعیف و قوای نفس ضعیف باشد در اثر ضعف هر يك نتیجه آن ظهور خاکی رذیله شود مثلاً اگر شهوت در بین قوای نفس ضعیف باشد خلق خمود دنائت و اگر غضب ضعیف باشد خلق جبن و حقد و اگر وهم و خیال ضعیف شد خلق بخل و حسد و اگر عقل ضعیف شد خلق سفه و بلاهت در نفس پدید آید پس خلاصه عقیده ما آنکه هر گاه نفس و قوای نفس بحد کمال باشند آن نفس در منتهی درجه حسن اخلاقست و هر گاه تمام قوای او ضعیف باشند

آن نفس در منتهی درجه فساد اخلاقست و این دو قسم یعنی کامل مطلق و ناقص مطلق در عالم بسی در مردم نادر است و هر گاه بعضی قوای نفس قوی و بعضی ضعیف یا آنکه همه متوسط بین قوت و ضعف باشند یا بعضی قوی و بعضی متوسط و یا بعضی ضعیف و بعضی متوسط باشند آن گاه اخلاق هم مرکب از فضائل و رذائل است و این حال اکثری مردم است و مردم از این رو در فضائل و اخلاق متفاوتند که قوای آنها در قوت و ضعف و توسط مختلف است این بود نظریه حقیر در اخلاق خلاصه آنکه نفوس الیه قویه که در انسان حسی و انسان واهی بمقام عقلی رسیدند که مرتبه کامل انسانست در آن نفوس حاکم بر جمیع قوای او عقل خواهد بود و هر حکم که از عقل صدور یابد غایت عقلی بر آن مترتب است و هر عمل که نتیجه عقلی داراست پسندیده و لایق انسان است پس هر گاه عقل حکم سخاوت کند آن سخاوتست و اگر حکم بامساک کند باز آن امساک سخاوت و پسندیده است پس ملاک در عمل لایق انسان و خلق پسندیده او که منشاء عمل نیکوست آنست که آن عمل صادر از عقل که قوه عالی است باشد نه وهم و خیال و امیال حسی و عادات طبیعی پس سخاوت آنست که عقل حکم باعطاء کند و شجاعت اقدام بر کار مهمی است که قوه عاقله دستور دهد و امساک و بخل آنست که وهم و خیال بجا آورد و جبن و تهور آنکه ترك اقدام و یا اقدام بفرمان وهم و خیال باشد و باز عالی تر از حکم عقل یا عالی ترین عقل عشق است و عشق حقیقی بحقیقت الوجود که هر چه از عشق صادر شد آن عین صواب و بهترین و نیکوترین کار لایق انسان است و در جلد اول معنی عشق بیان شد بآنجا رجوع شود :

فهی چهل و هفتم

الرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ لَا يَشْعُلُهَا جَهَةٌ تَحْتَهُ عَنْ جَهَةِ
فَوْقِهِ وَ إِنَّهُ لَا يَسْتَعْرِقُ الْحَسَّ الظَّاهِرُ حَسَّهَا الْبَاطِنُ
وَ إِنَّهُ قَدْ يَتَعَدَّى تَأَثِيرُهَا عَنْ بَدَنِهَا إِلَى أَجْسَامِ
الْعَالَمِ وَ مَا فِيهِ وَ يَقْبَلُ الْمَقُولَاتِ مِنَ الرُّوحِ
وَ الْمَلَائِكَةِ بِلَا تَعْلِيمٍ مِنَ النَّاسِ.

انسانی که بمقام روح القدس و عقل مستفاد رسید روحش وافق بطرفین عالم ظاهر و باطن شود و جهت توجه بعالم حس و فهم احکام محسوسات او را از مشاهده عالم عقل و فهم حقایق غیبی باز ندارد و کار کتمان قوای حسی و مشاعر ظاهره تا آن اندازه روح او را مشغول و مستغرق نتوانند کرد که دیگر از مشاهده عالم خود بکلی بازماند چنانچه حال نفوس ضعیفه است که توجه مشاعر ظاهر آنها را از ادراک قوای باطنیه بازدارد بلکه توجه یکی از مشاعر ظاهره او را از سایر قوای ظاهره نیز بازدارد چنانچه گوش اگر باستماع کامل مشغول باشد زبان از عمل سخن گفتن بماند و چون فکر بمطالعه کاملاً مشغول باشد گوش از استماع کامل عاجز باشد و همچنین هر یک از قوای ظاهر و باطن در نفوس ضعیفه چون بخواهند عمل خود را بحد کمال انجام دهند روح را بکلی مشغول و معجذب خود کنند و از سایر ادراکات عقلی و حسی باز دارند ولی حال نفوس کامله که دارای روح القدس باشند نه این است و چنانچه گفته شد ادراک جهت روحی و جهت جسمی با یکدیگر تعارض و ممانعت ندارد و مظهر لایشفایه شان عن شان باشند

همت صاحب دلان رسم و ره عشق یافت دیده اهل نظر در همه جا روی اوست
مردم خاک کی نیند واقف اسرار عشق آنکه کل باغ دید بلبل خوشکوی اوست (الهی)
و دیگر از خواص روح القدس آنستکه او را تصرف منحصر و محدود در بدن خود نباشد بلکه گاهی که صاحب روح القدس بخواهد تأثیر در اجسام و موجودات عالم ماده کند بامر سلطان وجود تواند کرد و در فصوص سابق در خواص نبوت شرح دادیم که هیکل عالم جسم بتمام در حکم بدن اوست چنانچه هر نفسی در بدن خود تأثیر کند او در تمام عالم تواند تأثیر کرد و قوای عالم بمنزله اعضاء و جوارح او باشند و در اطاعت او عالم صفت حسن سراپای من است افلاک و عناصر همه اعضای من است
(دیگر از خواص روح القدس) در انسان آنستکه آن روح بار و روح کلی در پیوند دواز او پذیرنده معقولات شود بدون واسطه تعلیم بشر چنانچه در کتاب الهی اشاره بان شده آنجا که فرمود (یکادزیتها یضی و لو لم تمسسه نار نور یدئ الله لنوره من یشاء) چراغ فکرت آن روح قدس بی آنکه آتش نفسی باو رسد بنور خدا روشن است و خدا هر که را خواهد بانوار و تجلیات خود بی واسطه غیر روشن میگرداند.

کتاب نرفت و خط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

فصل چهل و هشتم

لأَرْوَاحِ الْعَامِيَةِ الضَّعِيفَةِ إِذَا مَاتَ إِلَى الْبَاطِنِ.
أَبَتْ عَنْ الظَّاهِرِ وَإِذَا مَاتَ إِلَى الظَّاهِرِ غَابَتْ
عَنِ الْبَاطِنِ وَإِذَا رَكَنْتَ إِلَى مَشْعَرٍ غَابَتْ عَنْ
الْآخِرِ وَإِذَا احْتَجَبْتَ مِنَ الْبَاطِنِ إِلَى قُوَّةٍ

مَاتَ عَنْ الْآخِرِ فَكَذَلِكَ الْبَحْرُ يَغْتَلُّ بِالسَّمْعِ
وَالْعَوْفُ يَشْعُلُ مِنَ الشَّهْوَةِ وَكَذَلِكَ الشَّهْوَةُ
تَشْعُلُ عَنِ الْقَضْبِ وَالفِكْرُ يَصُدُّ عَنِ الذِّكْرِ
وَالذِّكْرُ يَصْرِفُ عَنِ الْفِكْرِ وَالرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ
يَسْغُلُهَا شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ ۞

ضمناً گفته شد ارواح جزئیّه تمام مردم بواسطه ضعف و توغل در ماده
ای باطنه کند نایب از ظاهر گردند چنانچه در عالم خواب و هر گاه متوجه
قوای باطنه غایب و از اعمال آنها بازماند چنانچه در بیداری و هر گاه متوجه
از مشاعر گمنام از مشعر دیگر مستور شوند این بیانات محتاج تمحل
چون بوجدان رجوع شود روشن گردد چنانچه اگر افسان متوغل در
شمس بسا از کار دیدن بیکار شود و چون چشم بمنظری زیبا توجه کامل کند
و شامه ادراک نکند و باز چون انسان را خوف شدید باشد شهوت او مختل
هوت غلبه کند غضب بیکار بماند و فکر نفس را از ذکر بازدارد و ذکر
سخن فارابی رحمه الله (الفکر یصدع الذکر و الذکر یصرف عن الفکر)

توانند بود چنانکه ابن سینا در مقامات العارفین گوید و غرض حکیم اگر سخن گفتن و فکر کردن عمیق باشد درست است زیرا هنگام سخن گفتن فکر عمیق نتوان و بالعکس در حال فکر عمیق قوت گفتار ضعیف شود پس در نوع مردم توجه بیک قوه موجب اختلال قوه دیگر بالکل نشود ممکن است ضعف در فعل قوه دیگر پدید آرد پس اگر مرادش اختلال کامل باشد مورد اشکال و اگر ضعف در عمل قوای دیگر است در اغلب نفوس سخن درست است و البته تسامح در عبارت است و الا نظر دوم غرض حکیم است این احوال نفوس عموم افراد انسان است یعنی اکثری نوع بشر ولی افراد خاصی از انسان که مؤید بروح القدس باشند شرح مقام آنها گذشت و اشاره شد که توجه روح آنها بقوتی موجب انصراف اصلا از سایر قوای او نشود و در مرتبه لایسغله شأن عن شأن است در عین آنکه با قوای طبیعی مشغول ادراک صور طبیعی است بقوای روحی نیز با موجودات عالم ملکوت سرگرم است بلکه بچشم قلب بمشاهده مظاهر انوار جمال حق که عقول قدسیه عالم جبر و تند همبزم و هم صحبت است و آنچه حکیم فارابی فرمود در نفوس ضعیفه است که ادراک یکی از قوای آنان نفس ناطقه را از ادراک قوه دیگر باز میدارد یا ادراک قوتی موجب ضعف در عمل قوت دیگر است و در نفوس کامله تحقیق آنست که دو قوه هر دو در عمل خود با کمال قوت مشغول باشند چنانچه نوع مردم هم در حال مطالعه مسائل علمی چشم بدیدار و فکر بدرک معنی با کمال دقت مشغول باشند یا آنکه در حال استماع آیات قرآنی خصوصاً هر گاه مشغوع بصوت حسن شد گوش بشغل شنیدن و قلب باهتزاز و طرب روحی و عقل بدرک معانی و حقایق مشغولست و همچنین چه بسا چشم بمشاهده حسن آثار طبیعت نه بلکه مظاهر جمال الهی فکر را و همه قوای باطن را چنان تهییج کند که قوای باطن متوجه منبع آن حسن گردد که عالم غیب است و آن جمال غیبی را در این صورت حسی مشاهده کنند و همی گوید

نو ابرو من اشارتهای ابرو
دل مجنون ز شکر خنده خونست
وحشی

من آن سر نهان را فاش بینم
بتو بومی رسد بر من خدنگی
ته سنبل من خم گمسه، دلدار

تو مو میبینی و من پیچش مو
تولب میبینی و دندان که چونست

تو نقش و من رخ نقاش بینم
تو گل بینی من از گل رنگتر نگینی
ته کاه مسند من طلعت باد

از آن شب نزد من به باشد از روز
 که چون گیسوی یار آمد شب تار الهی
 و با آنکه قوای نفس در مقامات وجود هر کدام بکاری سر کرم است لحظه مقام دل بغير
 حق مشغول نیست بلکه در هر عمل از جوارح نیز تابع رضای دوست و طالب لقای معشوق
 اولست .

من اینجایم ولی جان من آنجاست	بهر منزل که جانان من آنجاست
نمیدانم که را میجوید این دل (لاادری)	بهر کمال میرسد میبوید این دل
ز عشق یار میگرددم شتابان الهی	بهر کوه و در و دشت و بیابان
لیک میترسم از افهام کهن	شرح میخواهد بیان این سخن
صد خیال کج بر آرد در فکر	فهم های کهنه کوتاه نظر
طعمه هر مرغی انجیر نیست رومی	بر سماع راست هر تن چیر نیست

فصل چهل و نهم

فِي الْحَدِّ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ قُوَّةٌ
 هِيَ مَجْمَعُ تَأْدِيَةِ الْحَوَاسِّ وَ عِنْدَهَا بِالْحَقِيقَةِ
 الْأَحْسَاسُ وَ عِنْدَهَا بِرَتَسِمِ صُورِ آلَةٍ يَتَحَرَّكُ
 بِالْمَجَلَّةِ فَيَبْقَى الصُّورُ مَحْفُوظَةً فِيهَا وَإِنْ زَالَتْ حَتَّى
 يُحْسِنَ النُّقْطَةَ كَخَطِ مُسْتَقِيمٍ أَوْ كَخَطِ مُسْتَدِيرٍ مِنْ
 غَيْرِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَا يَطُولُ ثَبَاتُهُ
 فِيهَا وَأَنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ أَيْضًا مَكَانٌ وَمَحَلٌّ لِتَقَرُّرِ صُورِ

الْبَاطِنَةُ فِيهَا عِنْدَ النَّوْمِ فَإِنَّ الْمُدْرَكَ بِالْحَقِيقَةِ
 هُوَ مَا يُتَصَوَّرُ فِيهَا سِوَاءَ وَرَدَ عَلَيْهَا مِنْ خَارِجٍ أَوْ
 صَدَرَ إِلَيْهَا مِنْ دَاخِلٍ فَمَا تَصَوَّرَ فِيهَا حَصَلَ مُشَاهَدًا
 فَإِنْ أَمْتَنَهَا الْحِسُّ الظَّاهِرُ تَعَطَّلَتْ عَنِ الْبَاطِنِ
 وَإِذَا عَطَّلَهَا الظَّاهِرُ تَمَكَّنَ مِنْهَا الْبَاطِنُ الَّذِي
 لَا يَهْدَأُ فَيَسْتَتِبُ فِيهَا مِثْلُ مَا يَحْصُلُ فِي الْبَاطِنِ
 حَتَّى تَصِيرَ مُشَاهَدًا فَيَرَى كَمَا فِي النَّوْمِ وَلَرُبَّمَا
 جَذَبَ الْبَاطِنُ جَاذِبٌ جَدًّا فِي شُغْلِهِ فَاشْتَدَّتْ حَرَكَةُ
 الْبَاطِنِ اشْتِدَادًا يَسْتَوِي سُلْطَانُهُ فَحِينَئِذٍ لَا يَخْلُوا
 مِنْ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ يُعَدِّلَ الْعَقْلُ حَرَكَتَهُ وَيَعْمَلُ
 غَلِيَانَهُ وَإِمَّا أَنْ يَفْجَرَ عَنْهُ فَيَعْرُبُ عَنْ جَوَارِهِ فَإِنْ
 اتَّفَقَ مِنَ الْعَقْلِ عَجْزٌ وَمِنَ الْخَيَالِ تَسَلُّطٌ قَوِيٌّ
 تَمَثَّلَ فِي الْخَيَالِ قُوَّةٌ مُبَاشِرَتُهَا فِي هَذِهِ الْمِرَآتِ

فَيَتَصَوَّرُ فِيهَا الصُّورَةَ الْمُتَخَيَّلَةَ فَيَصِيرُ مُشَاهِدَةً
 كَمَا يَعْزُضُ لِمَنْ يَغْلُبُ فِي بَاطِنِهِ اسْتِشْمارُ أَمْرِ
 وَ تُمْكُنُ خَوْفٍ فَيَسْمَعُ أَصْوَاتًا وَيَبْصُرُ أَشْخَاصًا
 وَ هَذِهِ التَّسَلُّطُ رَبُّمَا قَوِي عَلَى الْبَاطِنِ وَ قَصْرَ عَنْهُ
 يَدُ الظَّاهِرِ فَلَا حَ فِيهِ شَيْءٍ مِنَ الْمَلَكَوَاتِ الْأَعْلَى
 فَأَخْبَرَ بِالْغَيْبِ كَمَا يَلُوحُ فِي النَّوْمِ عِنْدَ هَذِهِ
 الْحَوَاسِ وَ سُكُونِ الْمَشَاعِيرِ فَيَرَى الْأَحْلَامَ فَرُّمَا
 ضَبَطَتِ الْقُوَّةُ الْحَافِظَةُ الرُّوْيَا بِحَالِهَا فَلَمْ يَجْتَنِعِ
 إِلَى عِبَارَةٍ وَ رَبُّمَا انْتَقَلَتِ الْقُوَّةُ الْمُتَخَيَّلَةُ بِحَرَكَاتِهَا
 التَّشْبِيهِيَّةِ عَنِ الْمَرْتَبَةِ نَفْسِهِ إِلَى أُمُورٍ يُجَانِسُهُ
 فَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْيِيرِ وَ التَّعْيِيرُ هُوَ حَدْسُ
 مِنَ الْمُعَيَّرِ يَسْتَخْرِجُ بِهِ الْأَصْلَ مِنَ الْقَرَعِ

پیش از این درفص ۴۲ مجملی از احوال قوه مصوره را که حس مشترک بین قوای
 ماهره و باطنه است بنمکارش آوردیم اکنون باز کوئیم این قوه برای نفس ناطقه آلات
 یراک تمام صور است چه از عالم حس بتوسط حواس ظاهره دروی پدید آید یا آنکه از عالم
 یب بتوسط قوای باطنه در این قوه نقش بندد اما صور باطنه را چه در خواب و چه در
 بداری مدرك بی خلاف همین قوه است و در صور ظاهره خلاف است محققین مدرك آن
 نور را نیز قوه مصوره دانند نه پنج حس و برخی برخلاف این رأی رفته و حکیم دعوی خود را که
 مدرك صور ظاهره حسیه نیز مصوره است بدین برهان اثبات کرده که ما نقطه سیال را
 نل قطره باران خط و شعله جوال را مثل آتش گردان دایره آتش می بینیم و این خط
 دایره در چشم مدرك نشود زیرا چشم آنچه مقابل اوست و واقع در عالم محسوس در ک

کند و خط در قطره نازل یا دایره در شعله آتش گردان در عالم حس وجود ندارد تا در چشم وجود پیدا کند پس باید چون چشم آلت وصول صورت نقطه است بحس مشترك و قبل از زوال آن نقطه از حس مشترك بتوسط چشم نقطه دیگری بآن در پیوندد و هکذا پس در حس مشترك صورت خط بتصور آید و همچنین در شعله جوال پس معلوم میشود که در این مورد مدرك چشم نیست بلکه حس مشترك است و در تمام اوقات و در کلیه حواس حال این است زیرا اوقات قوه متساوی و حواس ظاهره بر مثابه واحدند پس مدرك همیشه مصوره است بخلاصه کلام آنکه مصوره مدرك صور ظاهره و باطنه است یعنی صور و نقوش ظاهره که از حواس ظاهر در حال بیداری ادراك میگردد و صور و نقوش غیبی که در حال خواب از قوای باطنه ادراك شود مجمع و محل نقوش ادراکی همه حس مشترك است و قوای ظاهره آلت و خادم وی و قوای باطنه آمر و مستخدم او هستند پس صور در حال مشاهده منعکس در آلت حس مشترك باشند و چنانچه حال نفوس ضعیفه عامه مردم را گفتیم آنستکه از توجه نفوس آنها بیک قوه سایر قوای آنها مختل یا ضعیف میشود پس اگر مشاعر ظاهره حس مشترك را مشغول ادراکات و دستخوش لذات خود سازند دیگر این قوه از کار قوای باطنه بازماند و عقل و فکر و خیال چشم از او بیوشند و اگر این قوه را عقل و فکر و متخیله و سایر قوای باطن از دست قوای حسی مستخلص نموده و آنرا مجذوب بطرف خود کنند از کار قوای ظاهره چشم بیوشد و بفرمان قوای باطنه در آید و مطیع حکم و آلت دست آنها شود آنگاه معانی و صورتی که آن قوه قدسی ادراك نموده است و یا متخیله و متفکره بخلاقیت نفس ابداع کرده اند در حس مشترك متمثل شود و آنگونه که محسوسات را یعنی صور وارده از حواس ظاهره را مشاهده مینمود همان گونه نیز مشاهده صور وارده از قوای باطنه کند.

«جهان حسی بچشم خیال محسوس شود»

نتیجه سخن سابق این است که عالم حس و محسوسات بقوه خیال درك شود یعنی چنانچه هر گاه مصوره بواسطه حس بصر آفتاب را ببیند یقین کند که روز است همچنین هر گاه قوه خیال صورت خورشید را بحس مشترك دهد آفتاب را دیده و جهان در نظرش روز آید و هر گاه باغ و چمن و گل و نهر ها و درختها از طرف بصر بحس مشترك آید انسان را مشاهده صفای آنها بسرور و خرمی کشاند همچنین اگر این باغ گل و غیره را بی ماده حسی بلکه باماده برزخی خیال

بحس مشترك آرد باز مشاهده باغ و چمن و گل کرده و همان سرور و نشاط و خوشی ویرا دست دهد اگر در حالت بیداری کمتر کسی را صور از خیال و فکر در حس مشترك آمده است تا آنچه گفتیم بدون اشکال بپذیرد همه کس خواب دیده و در خواب صور از خیال یا سایر قوای باطنه در حس مشترك او در آمده و همان گونه که در بیداری مشاهده کرده در خواب هم مانند آن دیده پس از صورتهائی که در عالم خواب مشاهده میکنیم این حقیقت را بخوبی میفهمیم و کاملاً معلوم میشود که فرق در ادراک حس مشترك نیست چه صور از عالم باطن در وی در آیند یا از مشاعر ظاهر هر دو مشاهده و احساس است بدون هیچ فرق همچنین فرق نیست که صور چون از قوای باطنه در حس مشترك مشاهده شوند مشاعر ظاهر بواسطه نوم یا غیره کارشان را تعطیل کرده باشند تا آنکه بواسطه قوت نفس چنانچه در نفوس کامله شرح دادیم نفس وافی بهر دو طرف ظاهر و باطن باشد که هم حواس ظاهر او بجا و بکار باشند و هم معانی غیبی از قوای باطنه در حس مشترك او مشاهده شود و چنانچه هر گاه انسان بگردد خود گردد پس چون بایستد عالم را بدور خود گردان بیند و این دیدن عین دیدن چشمست گرچه در حس مشترك نفس است نه در خارج نفس زیرا در خارج عالم گردان نیست چه بسا هنگامی که قوای باطن هم مسلط بر حس مشترك شود و آنرا از چنگ حس ظاهر بگیرد یعنی وهم و متخیله و متفکره ویرا استخدام کنند و جداً بکار گیرند باز در این حال باشد و حال این قوه حس مشترك از دو گونه بیرون نیست.

حس مشترك بفرمان عقل یا وهم

یکی آنکه عقل که مافوق همه قوای باطنه است قوه خیال و وهم را تعدیل کند و مهار آنها را بدست گیرد و نگذارد که متخیله صوری بترکیب و تفصیل صور خود خلق کند بر خلاف واقع و حس مشترك را بدیدن آن صور بی حقیقت دزوغ مشغول کند و دیگر آنکه عقل ضعیف و عاجز باشد از استیلاء بر قوای باطنه چنانکه در اطفال و بلهائیکه خیال و وهم و متخیله خود سرانه حرکت کند و معانی و صور بسیط و مرکب تصویر کرده و حس مشترك را مجبوراً وادار بدیدن صور هول انگیز و نقوش عجیب کنند چنانچه اگر کسی ترسناک باشد در بیابانی تنها رود بسا صداهاى شیرو کرک و پلنگ بگوش شنود و صورت آنها یا

صورتی هول انگیزتر از واقع آن سباع بنظر او آید یا آنکه دریابان چون در خیال او دیو بوده خیال درحس او همان دیو را پدیدار کند که بچشم خود دیو شاخدار بیند از سیاه و سفید و دراز و قوی بانواع گوناگون که همه تصویرات متخیله است و اگر بدن مریض و اعصاب دماغی و مزاج شخص ضعیف و کم خون باشد خیال و قوای باطنی دیگر زودتر و آسان تر برحس مشترك مسلط شوند و اشکال و اصوات بی حقیقت را بنظر او رسانند چنانکه در زنان نوزاد و مبرسمین و هرگاه نفس در مقابل قوای حسی قوی باشد و صورتی که از راه حواس ظاهره یا بالقای دیگران متمثل در قوای باطن شده از آن قوه محو تواند کرد یا از فرط قوت نفس در اصل خلقت یا بواسطه ریاضت نفس و مجاهدت آنگاه (دیوچه بیرون رود فرشته در آید) آن قوای باطنه بدرک صورتهای زیبا و هیئات در برای عالم ملکوت و بمشاهده امور غیبی پردازد. (کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات)

سبب خوابهای راست اتصال روح بجهان فیب است

چنانچه در خواب بسیار شود که نفس مطلع بر امور آتیه عالم شود مثلاً بیند کودکی در آتیه عمر بنا هست عالم شود و یا فقیری وزیر شود یا زنده بمیرد یا روح مرده با وی سخنی راست گوید که اینها همه بترتیب هیئت واقعه در عالم ملکوت و خیال منفصل در این عالم بترتیب زمانی واقع شود همه را بصورت مناسب ببیند.

حال وحی و الهام انبیا و اولیاء حق

و رؤیت امور غیبی و صور ملکوتی اگر در بیداری است چنانچه در انبیاء و اولیاء یا در خواب است بر دو قسم است یکی آنکه آنچه نفس از عالم ملکوت دیده قوه حافظه آنرا بهمان طوریکه دیده حفظ کند این قسم در انبیاء و وحی صریح و اگر از کلام مسموع است از آیات محکم است و در خواب از خوابهای غیر محتاج بتعبیر است که عین آنچه دیده واقع شود و دیگر آنکه آن حقایق غیبی در آن صورتهای که از عالم ملکوت باقلیم نفس آمده بحال خود نماید و قوه متخیله در آن انواع تصرف کند و آن صور را از وضع واقعی خود بیرون آورد و بهر مناسبتی که متخیله میان صور ملکوتی و صور مخزونه در خیال بیاید بر آن صورتهای لباسها بپوشاند و از حقیقت خود منتقل گرداند باز از مناسبات در صور خیالی از صورتی بصورت دیگر و باز از معنی و همی بصورت دارای آن معنی و از صورت

خیالی بمعنی جزئی و همی که در آن صورت ببیند انتقال دهد و بسا این انتقالات متخیل بأمور مجانس و مناسب واقع شود و بسا بأمور مضاد و مباین آنگاه اگر در خوابست آن خواب محتاج تعبیر باشد که معبر بقوه حدس قدسی و ذکاء فطری باز آن لباسها که متخیله بر آن حقیقت پوشانیده درر کند و باصل خود باز گرداند و انتقالات مناسبه را بآن اصل معنی ملکوتی که نفس مشاهده نموده تعبیر کند و تعبیر از شخص باذکوت با تقوی و قوت حدس تا وقتی میسر است که انتقالات متخیله حقایق عالم ملکوت را بر قایق و لباس مناسب این عالم ناسوت در آورده باشد و با انتقالات بی اندازه نامنظم و بی تناسب و جزافی متخیله صورت غیبی را بصورت حسی در نیآورد والا اگر چنین شد آن خواب از خوابهای پریشان و اصفاث و احلام باشد و جز خدا کسی تعبیر نتواند کرد و پیش ما با صور مخلوقه خود متخیله فرقی ندارد که چنانچه صورتهای خود متخیله اگر در خواب آید اصفاث و خواب پریشان است همچنین صور ملکوتی که قوه متخیله بسیار و بی نظم در آن تصرف کرده باشد نیز احلام باشد.

« مقام نبوت »

و اگر در بیداری بر انبیاء این حال دست دهد یعنی نفس قدسیه آنان یا نفس کلیه الهیه صوری از عالم ملکوت و صقع لاهوت ادراک نموده و قوه متخیله و متفکره در آن تصرف کرده و البته تصرف با مناسبات بین معنی و صورت رقیقه و حقیقت تواند بود زیرا عقل در آنها قویست عمل متخیله در تصرف عقل است و بی نظم و خود سر نیست پس آن ادراک غیبی آنها و وحی آیات متشابه باشد و محتاج تأویل که فرمود عزمن قائل (منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر متشابهات) و جز شخص نبی و خلیفه الله که پرده اسرار از دیده او گشودند و از سر غیب در حجب نورانی آگاه شد دیگر کسی بواقع تأویل نتواند کرد و لذا فرمود حق عز- سلطانه (ولا یعلم تاویل الله و الراسخون فی العلم) پس چنانکه آن قسم خواب را که تصرف متخیله در آن بسیار بود و یا جزاف و بی نظم جز خدا و اولیاء خدا بحق کسی تعبیر نتواند کرد این قسم وحی را نیز جز خدا و اولیاء او کسی تأویل نداند (فاستلواهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)

خواهی که روشنت شود احوال سرعشق از شمع یرس قصه ز باد صبا میپرس
از دلق پوش صومعه نقد طلب مجو یعنی ز مفلسان سخن کیمیا میپرس
حافظ
با خضر دوران یار شو ای موسی جان تا کشف گردد بر روانت سر پنهان
راز گل و تفسیر ناز گلرخان را از باغبان پرسید و از مرغ سحر خوان
الهی

فصل پنجاهم

برهان بر مجرد نفس ناطقه انسان

بُعْلٌ وَلَا مِنْ شَأْنِ الْمَعْقُولِ بِمَا هُوَ مَعْقُولٌ أَنْ
يَحْسَ وَلَنْ يَتَمَّ الْأَحْسَاسُ إِلَّا بِآلَةٍ جِسْمَانِيَّةٍ
فِيهَا شَبَحُ صُورَةِ الْمَحْسُوسِ شَبَحًا مُسْتَصْحَبًا
لِلْمَوَاحِقِ غَرِيبَةٍ وَلَنْ يَسْتَتِمَّ الْإِدْرَاكُ الْعَقْلِيُّ
بِآلَةٍ جِسْمَانِيَّةٍ فَإِنَّ الْمُتَصَوِّرَ فِيهَا مَخْصُوصٌ
وَالْعَامُّ الْمُشْتَرَكُ فِيهِ لَا يَتَقَرَّرُ فِي مُنْقَسِمٍ بَلِ الرُّوحُ
الْإِنْسَانِي الَّتِي تَتَلَقَّى الْمَعْتُولَاتِ بِالْقَبُولِ جَوْهَرٌ
غَيْرُ جِسْمَانِي لَيْسَ بِمُتَحَيِّزٍ وَلَا يَتِمَكَّنُ فِي وَهْمٍ وَ
لَا مُدْرَكٌ بِالْحَسِّ لِأَنَّهُ مِنْ خَيْرِ عَالَمٍ
الْأَمْرِ.

پس از آن که معلوم شد که معقول و محسوس مرتبه و ذاتاً مابینند و معقول صورتی
است مجرد و فارغ از عوارض در نفس و محسوس مخلوط با عوارض مادی در قوای نفس
کوئیم نه محسوس را لیاقت آنستکه از جهت محسوسیت معقول شود و نه معقول را
ممکن است از جهت معقولیت محسوس گردد و ادراک صور محسوسات بدون آلات جسمانی

صورت نپذیرد و ادراک معقولات بآلت جسمانی ابداً نشاید زیرا آنچه محسوس شود با عوارض مشخصه ماده است و آنچه معقول شود صرف حقیقت مجرد از عوارض و کلی مشترك بین افراد مشخصه است و معقول که کلی و بسیط است و ناپذیرنده قسمت در آله قابل انقسام یعنی قوای مدرک جسمانی در نیاید پس نفس ناطقه و روح انسان که پذیرنده صور معقولات است جوهری غیر جسمانی و حقیقتی مجرد از عوارض است در محوطه وسیع و هم و خیال نکتهد تاچه رسد که در ضیق حیز و محبس مکان قرار گیرد زیرا مکان و حیز و یا باندیشه و هم و خیال در آمدن شأن موجودات عالم خلق ماده است و روح مجرد انسانی از مجردات عالم امر و صقع ربوبی است .

برهان دیگر بر مجرد نفس ناطقه

چون قوه مدر که ما بنام تنهایی بر ماده حکم میکنند و ماده را از ظرف زمان و مکان متمنهای بیرون میبرد پس چنین قوه ماده را در حقیقت از حدود ماده و مدت خارج ساخته یعنی مجرد نموده است پس وجود این قوه بطریق اولی مجرد خواهد بود چه اگر مجرد (یعنی بیرون از سرحد ماده و مدت) نبود این حکم را بر ماده نتوانست کرد نتیجه آنکه قوه مدر کهما که ماده را از حکم ماده و مدت تجزیه تواند کرد مجرد خواهد بود و هو المطلوب (برهان دیگر) چون نفس ناطقه معنی الله را بمعنی موجود ازلی و ابدی و نامتمنهای و فوق نامتمنهای و بی ماده و مدت و مبدا و منتهای عالم هستی فهم و ادراک تواند کرد قطع نظر از مقام نفی و اثبات پس بنا بر قاعده انحاء مدرک با مدرک که سابق اثبات کردیم نفس هم موجودی مجرد و بدون ماده و مدت است .

فصل پنجاه و یکم

الْحَسْبُ تَصَرُّفُهُ فِيمَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ

وَالْعَقْلُ تَصَرُّفُهُ فِيمَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَمَا هُوَ
فَوْقَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرُ وَهُوَ ذَاتُ الْحَقِّ فَهُوَ يَحْجُبُ
عَنِ الْجِسِّ وَالْعَقْلِ وَ لَيْسَ حِجَابُهُ غَيْرَ انْكِشَافِهِ
كَالشَّمْسِ لَوْ اِنْثَقَبَتْ يَسِيرًا لَأَسْتَعْلَمَنْتُ كَثِيرًا

قوای حسی و مشاعر ظاهر تواند تصرف در عالم حس و ادراک محسوسات کند که عالم خلق است و عقل در اقلیم ملکوت لوای سلطنت برافرازد و منظر نظر وی عالم امر و نشانه مجردات باشد یعنی قوای حسی کشف و حکومتش جهان ماده است و قوای عقلی پروازش تا اقلیم عالم مجردات پس ذات احدیت عز سلطانه که برتر از محیط این دو جهان محدود و متعالی از سرحد عالم غیب و شهود است بلکه (هر دو عالم یک فروغ نور است) در ادراک حس و عقل در ننگ جد پس کنه وی با هیچ قوه ادراکی درک نشود و بهیچ بصرو بصیرت پیدا نکرد (لایدر که الابصار و هویدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر) و از مدارک و بصائر همیشه ناپیدای ابدی است لیکن ناپیدائی او از شدت پیدائی است آری کمال پیدائی موجب ناپیدائی آن حقیقت تواند بود که صرف ظهور و تمام الظهور مخفی است چنانکه اگر خورشید بر ظهور و پیدائی خود بیفزاید ناپید او مخفی گردد و چشمها را از درک خود عاجز و ناتوان سازد.

فصل پنجاه و دوم

الذَّاتُ الْاَحَدِيَّةُ لَا سَبِيلَ اِلَيِّ اِدْرَاكِهَا بَلْ
تُدْرِكُ بِصِفَاتِهَا وَ غَايَةُ السَّبِيلِ اِلَيْهِ الْاِسْتِبْصَارُ بِأَنَّ
لَا سَبِيلَ اِلَيْهَا تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْجَاهِلُونَ

ذات احدیت را از مجده و سلطانه که فوق امر و خلق است هرگز بر اوج آسمان ادراکش
سیمرغ عقل پرواز نکند با آنکه آشیانش عرش تجرد است تا چه رسد بطایر و هم

وخیال یا مشاعر ظاهر که اسیر ماده است پس او از همه قوای ادراکی محجوب ابدی است ولی محجوبیت او از چشم حس و عقل از فرط ظهور و انکشاف است و در هر چه پنهان است در همان پیداست و بهمان پیدائی پنهان است چنانچه شمس اگر اندکی از این درجه روشن تر بودی آشکاری از همه دیده ها چنانچه از دیده خفاش نهان گشتی و اکنون هم اگر چشم را از دیدن خورشید ممتلی کنی آن نور قوه بصر را مقهور کند و از دیده مخفی شود پس ذات احدیت را تعالی جده باوصاف کلی و آثار و افعال توان شناخت و این شناختن که انسان در آفرینش ظهور قدرت حق را و تجلی افعالی او را بچشم بصیرت مشاهده کند آخر الامر او را بوادی حیرت افکند و بطریق عجز از معرفت ذات الهی راهبر شود و همین دریافتن عجز از معرفت بحقیقت کمال معرفتی است که لایق مقام انسان است و ذات واجب متعالی از عقل و فکر و برتر از اندیشه جاهلانست نتیجه آنکه حضرت احدیت را بذاته نتوان شناخت لیکن بصفات و مفاهیم کلیه (مانند وجود و علم و قدرت و مبداء و علت و سلطان جهان توان شناخت و در مقام ذات تنها راه معرفت اظهار عجز از معرفت است که (ما عرفناك حق معرفتك) (میسراید زبان وحی سرا) (عین پیدائی است و بس پنهان) (سر پنهانی است و بس پیدا) و جز ذات او آن حقیقت را بکنه ذات شناسد و توصیف او نتواند (سبحانك ما اثنی ثناء علیك انت كما اثنيت على نفسك) در آن مقام که سیمرغ بلند پرواز عقل کامل مکمل رسول خاتم (ص) (ما عرفناك حق معرفتك) گوید مرغان عقول جزئیه دیگران از رسولان تا امم و حکیمان تا عوام در آن مقام بال نتوانند گشود

کار مکس نیست در این ره پرید بلکه بسوزد پر عنقا و بال

اشکال در مقام معرفت و حل آن

و هر گاه در نظر اهل بحث و جدل معرفت الله مشکل آید که چون معرفت بکنه حقیقت حق محال و ممتنع است پس این همه طالبان معرفت و رهروان کوی حقیقت و سالکان طریق الی الله طالب مجهول مطلق و جویای امر محال خواهند بود؟ و چگونه ایزد با لطف و عنایت خلق را با جاذبه عشق و واه بدین شوق و طلب در پی امر ممتنع برانگیخته و کلیه موجودات از مجردات و مادیات فلکیات و عنصریات بسائط و مرکبات عقول و نفوس کلیه و جزئیه تمام ذرات عالم همه را پیوسته بجاذبه و شوق و عشق جویای خود و مشتاق

لقای خویش و عاشق وصال خود گردانیده که :

همه هستند سرگردان چو پرکار پدید آرنده خود را طلب‌کار

و این قوه طلب را در همه خلقان و دیعه گذاشته ولیکن از وصول بغایت این قوه منع کرده (که بجزر کم الله نفسه) در صورتیکه در تمام نظم علل و نظام آفرینش هیچ نتوان یافت که قوه کمالی و استعداد مقامی در تمام افراد از وصول بمقصد و رسیدن بغایت بکلی محروم باشد و این خلاف نظام احسن است و نظام خلقت و حکمت بر این است که هر قوه و استعداد و شوق و طلب عاقبت وصول بمطلوب یابد و در جمع موجودات هم حکم کلی این است که هر مستعد کمالی بکمال رسد و برهان و مشاهده و تجربه و احساس گواه این حکم است که حرکات و متحرکات عالم اجمالاً بمقصد میرسند و غایات اشیاء مترتب بر مبادی خواهند شد و هر قوه و استعدادی در نبات حیوان انسان جماد فلک ملک است تا حدی بمطلوب و مستعد خواهد رسید و خلاصه با آنکه موجودات در طلب هر چه هستند بکلی محروم و ممنوع از مطلوب خود در نظام آفرینش نیستند چرا همه از وصول بحق محرومند؟

(جواب اشکال) آن حقیقت نامتناهی که بکنه در محوطه ادراک ننگنجد و پنهان

از جمیع قوای ادراکی ملک و ملکوتست که (ان ملائکة الاعلىٰ بطلبونه کما انتم تطلبونه) باز همان حقیقت (بحکم نامتناهی) و (فوق نامتناهی) بودن معیت قیومه با تمام موجودات خواهد داشت یعنی بهر موجودی نزدیک و بلکه نزدیک تر از خود آن موجود است بآن پس چنانکه چون نامتناهی است در محوطه ادراک نمیگنجد همچنین چون نامتناهی است با همه موجودات و بهر موجودی پیدا و (دل علی ذاته بذاته) و هر موجودی با و متحقق و با و قائم و با و موجود است (و انه علی کل شیء شهید) و هر کس پس از آنکه معنی هستی را و سایر اوصاف کلمه وجود مانند علم و قدرت و حیوة و غیره را بر خود ادراک کند بر آن معنی هستی بی نهایت که وجود بدیهی از عنوانات آن حقیقت است بالضرورة و بالفطره نیز ادراک کند و بی آنکه بزحمت برهان نیازمند باشد بلکه بیداهت وجود هستی حقیقی هستی نامتناهی (خدا) را چون مفهوم وجود بدیهی است باین عنوان و آن اوصاف کلی شناسا گردد و از هستی محدود و متناهی خود و سایر اشیاء که تجلیات خداست هستی خدا را بالضرورة فهم کند و او را واسطه تحقق

و هستی خود مییابد که کل شیئی موجود به و بلسان حق و برهان فطرت الله چون فارابی گوید
 (لا بدان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الحياة
 حياة بالذات حتى يكون في غيره بالعرض) و قبل از آنکه بهستی خود التفات پیدا کند بهستی
 حقیقی که خداست توجه کند که (ما رايت شيئاً الا رايت اله قبله) و علم بدیهی یقینی بتجلی
 نور او باو خواهد یافت (بك عرفتك وانت دلتني عليك ولولا انت لم ادرك ما انت) (کلام حضرت
 سجاد) تو را بتوشناختم و تو خود مرا بسوی خویش هدایت کردی تا به چشم یار بینم یار را
 خلاصه خدا چون وجودیست نامتناهی مانند موجودات ممکنه متناهی نیست
 که او را یا مطلقاً بشناسیم یا مطلقاً نشناسیم و قرب آنها قرب و بعد آنها بعد و فراق
 آنها فراق و وصال آنها وصال باشد بلکه واجب الوجود چون نامتناهی است وجود
 او همیشه بین عدم ادراك و ادراك است عدم ادراك او و اظهار عجز از ادراك او خود ادراك
 اوست و نفوس قدسی و قوای ادراکی از لاو ابدأ بین شهود و لا شهود (ادراك و لا ادراك)
 وصال و فراق قرب تام و بعد کامل از او خواهند بود و قرب او بعد و بعد او قرب و در عین
 پیدائی پنهان و در عین پنهانی پیداست و این سخنان نه تناقض است بلکه لازمه آن هستی
 بی حد و نهایت و آن حقیقت وجودی است که (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن) است
 پس خلاصه و نتیجه سخن این است که خدا حقیقتی است هم ابدأ مجهول و ادراك نشدنی و هم
 ابدأ معلوم و ادراك شدنی بلکه اظهر اشیاء و پیداترین موجودات و ابده بدیهیات است پیدائی
 وی موجب پنهانی اوست پنهانی وی منشأ پیدائی اوست که (يا خفياً من فرط الظهور)

ای تو پیدا در ظهور خویشتن وی رخت پنهان بنور خویشتن

همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

هویدا و نهان از چشم امکان خرد حیران در آن پیدای پنهان

(الله خالق کل شی) (الله نور السموات و الارض) (الله لا اله الا هو) تعالی مجده

و سلطانه و این معنی را دیگران و حقیر بنظم آورده ایم و این سه بیت هم مناسب ذکر است

این جهان آئینه حسن جهان آراستی و اندر او پیدا جمال شاهد یکتاستی

عین پیدائی و پنهان همچو جان در کالبد سر پنهانی و پیدا در همه اشیاستی

ایزد پاکی که عقل کل بمهرش ذره وار کاه سر کرم طلب که واله و شیداستی
الهی

جهان آئینه پیدائی او دو عالم شاهد یکتائی او
الهی

فصل پنجاه و سوم

لِلْمَلَائِكَةِ ذَوَاتُ حَقِيقَةٍ وَ لَهَا ذَوَاتُ بِحَسَبِ
الْقِيَاسِ إِلَى النَّاسِ فَأَمَّا ذَوَاتُهَا الْحَقِيقَةُ فَأَمْرِيَّةٌ
وَ إِنَّمَا يُلَاقِيهَا مِنَ الْقُوَى الْبَشَرِيَّةِ الرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ
فَإِذَا تَغَاطَبْنَا انْتَجَبَ الْحِسُّ الْبَاطِنُ وَالظَّاهِرُ إِلَى
فَرْقٍ فَتَمَثَّلَ لَهَا مِنَ الْمَلَكِ صُورَةٌ بِحَسَبِ مَا تَحْتَمِلُهَا
فَيَرِي مَلَكًا عَلَى غَيْرِ صُورَتِهِ وَ يَسْمَعُ كَلَامَهُ بَعْدَ مَا
هُوَ وَحْيٌ وَالْوَحْيُ لَوْحٌ مِنْ مُرَادِ الْمَلَكِ لِلرُّوحِ الْإِنْسَانِيِّ
بِلَا وَسِطَةٍ وَ ذَلِكَ هُوَ الْكَلَامُ الْحَقِيقِيُّ فَإِنَّ الْكَلَامَ
إِنَّمَا يُرَادُ بِهِ تَصْوِيرُ مَا يَتَّصِفُ بِبَاطِنِ الْمُخَاطَبِ فِي
بَاطِنِ الْمُخَاطَبِ لِيَصِيرَ مِثْلَهُ فَإِذَا عَجَزَ الْمُخَاطَبُ عَنْ
مَسِّ بَاطِنِ لِمُخَاطَبِ مَسِّ الْخَاتِمِ الشَّمْعَةِ فَيَجْمَعُهُ
مِثْلَ نَفْسِهِ إِنْ تَحَدَّ بَيْنَ الْبَاطِنَيْنِ سَفِيرًا مِنَ الظَّاهِرَيْنِ
فَتَكَلَّمَ بِالصَّوْتِ أَوْ كَتَبَ أَوْ إِشَارَةً وَ إِذَا كَانَ
الْمُخَاطَبُ رُوحًا لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الرُّوحِ

أُطْلِعَ عَلَيْهِ أَطْلَاعَ الشَّمْسِ عَلَى الْمَاءِ الصَّافِي
فَأَنْتَقَشَ مِنْهُ لَا دَنَ الْمُنْتَقَشِ فِي الرُّوحِ مِنْ شَأْنِهِ
أَنْ يَشْبَحَ إِلَى الْحِسِّ الْبَاطِنِ إِذَا كَانَ قَوِيًّا فَيَنْطَبِعُ
فِي الْقُوَّةِ الْمَذْكُورَةِ فَيُشَاهِدُ فَيَكُونُ الْمَوْحَى إِلَيْهِ
يَتَّصِلُ بِالْمَلَكِ بِبَاطِنِهِ ثُمَّ يَتَمَثَّلُ لِلْمَلَكِ صُورَةً
مَحْسُوسَةً وَ لِكَلَامِهِ أَصْوَاتٌ مَسْمُوعَةٌ فَيَكُونُ -
الْمَلَكُ وَالْوَحْيُ يَتَّادِي كُلٌّ مِنْهُمَا إِلَى قُوَاهُ الْمُدْرَكَةِ
مِنْ وَجْهَيْنِ وَ يَعْرُضُ لِلْقُوَى الْجِسْمِيَّةِ شِبْهُ الدَّهْشِ
وَ لِلْمَوْحَى إِلَيْهِ شِبْهُ الْعُشْيِ ثُمَّ يَرَى الْمَوْحَى (۱) إِلَيْهِ وَ
يُشَاهِدُ

ملائکة را که ذوات مجردة و کار کنان عالم بمشیت و اراده الهی هستند هر یک را
دو گونه وجود باشد یک وجود نفسی که در مرتبه ذات خود موجود باشند و دیگر وجود اضافی
که در مدارک بشر در آیند یعنی نبی و ولی در حال مکاشفه آنها را مشاهده کنند اما وجود
نفسی آنها امری الوجود است یعنی در عالم امر است (معنی عالم امر) و عالم امر را از این رو عالم
امر گویند که بصرف کلمه کن که امر تکوینی حق است بدون حاجت بماده و مدت
موجود شوند یا آنکه چون مہیات آنها مانند یک در هویت آنهاست و هویت آنها همان کلمه
کن و تجلی فعلی الهی است پس آنها گویا امر الله صرف یعنی وجود منبسط محض هستند
و یا آنکه در ذات و عمل آنها چون طغیان و معصیت راه ندارد و فانی در امر و اطاعت حق
هستند (لا یعصون الله ما امرهم) و انسان هر گاه دارای مقام روح القدس گردد که آنها را از ماده
و مدت بی نیاز است و عصیان الهی نکند پس سنخ موجودات عالم امر شود و با ملائکة
امری الوجود ملاقات کند و با آن ذوات مجردة هم صحبت شود و گفت و شنید کند و آن گاه

مخاطب با ملائکه صاحب روح قدسی را میسر شود که مشاعر ظاهر و قوای باطن همه با نفس ناطقه مشایعت کرده و بعالم مافوق طبیعت که عالم ملکوت است اقبال کنند تا آنکه چون جان ملکوتی شده چشم و گوش و سایر قوای او نیز ملکوتی گردند.

وز خاک راه دوست یابی کیمیا را	گر چشم پاک عشق بگشائی بعالم
فوج ملک بینی طبایع یاقوا را	سرناسر از غیب و شهود ملک هستی
افرشتهای تا پروراند آن کیا را	بینی نشسته بر فراز هر گیاهی
هم در جمال جان جلال کبریا را	بینی هویدا در تجلیگاه عالم
نی از تن از جانی که نپذیرد فنا را	تو مظهر انوار حی لایموتی
جانی که در خود بنگرد سر خدا را (اللهی)	این نفس خود بین گر بمیرد زنده گردد

و نفس ناطقه بهمین چشم و گوش صوری صورت ملک را ببیند و آواز ملک بشنود ولی آن گونه که متنزل در صقع نفس و قوای نفس شده اند ادراک شوند زیرا موجودات مجرد و معانی غیبی ملکوتی چون در عالم جسم تنزل کند بهیئت متناسب جسمانیات متشکل شود چنانچه غضب که صفتی در روح است چون در جسم تنزل کند رخساره سرخ و تیره شود و خوف که امر معنوی است در جسم نازل شود رنگ زرد شود و چون فرح که امر قلبی است در صورت بوضع خنده تنزل کند و آنگاه بشر کلام ملک را بعد از پیوستن بروح قدسی بعالم امر بشنود و این یکمعنی حقیقت وحی است یا آنکه چنانچه حکیم فارابی فرموده وحی مشاهده کردن روح قدسی انسان است لوح اراده ملک را بدون واسطه یعنی چنانچه چشم آنها را ببیند و گوش کلام آنها را بشنود همچنین نفس خود بدون واسطه قوای خویش لوح اراده آنها را چون لوح اراده خود مشاهده کند و کلام حقیقی ملک با نفس قدسی همین است زیرا غرض از کلام نقش شدن صور باطن متکلم است در باطن مخاطب تا همان صورت و معنی که در باطن متکلم است در باطن مخاطب نیز نقش گیرد و چون نفوس ناقصه مبتلا بخواص ماده بی واسطه حرف و کتابت نتوانند بلوح اراده یکدیگر در پیوندند (چون پیوستن نقش خاتم بلوح شمع) بدین جهت محتاج واسطه شدند و سفیر ظاهری چون صوت و عبارت را میانجی ساختند و یا بکتابت و اشارت توسل جستند و هرگاه روح قدسی و پاکیزه از کدورت مادی شود تواند اطلاع یابد بر لوح نفس روحی دیگر بدون واسطه عبارت چون اطلاع و تابش آفتاب بر آب صافی پس نفوس لوح نفس دیگر را بخوانند و خود این حقیقت تکلم باشد

موضوعه نیازمند نباشد بدان گونه که از اشراقیین محصلین حکمت افلاطونی کنند ولیکن هر صورت و نقشی که در روح باشد میتواند نازل شود در قوای باطن و از قوای اهر و این يك معنی نزول ملائکه است و چون در قوای عقلی آید ادراك کلی و حقیقت است و در قوای دیگر که تنزل کند بصورت مناسب آن قوه باشد مثلاً در بصر بصورت دحیه بد در سمع بصوت حسن و کلام فصیح در سایر قوای همچنین مناسب آن قوه و اصل وحی حنبی است بر روح فرشتگان و شنیدن سخن و دیدن شکل ملک از آثار نازل و وحی است ، وحی که اتصال روح قدس نبی است به عالم ملکوت و مرئی شدن ملک که عبارت از قوای عالمند هر يك تأثیری کند در موحی الیه اما اثر وحی آنست که قوای ادراکی نبی را به عالم ملکوت کند و رؤیت ملک اثرش آنکه متمثل در قوای ادراکی شود و آن مضطرب و مدهوش کند و نبی را حال غشوه دست دهد و فنای شهودی یابد آنگاه بشود و سائط وحی از نظرش بکلی محو شود و موحی الیه را بی واسطه مشاهده کند به باطن و بچشم یاریار را ببیند (مرتبۀ عالی وحی)

ری که باید بیان شده باشد و حکیم فارابی با اشاره از این مقام در گذشت و ما که متعهد شرح شده ایم ناچاریم بیان کنیم آنست که بحقیقت وحی بی بیریم گرچه اجمالی از آن در پرده اشارات در گذشت پس بدانکه از نظر علمی و قواعد منطقی سخن جناب بود اما از نظر فت و شهود وحی اشراق اسم باطن حق است در اسم ظاهر یا ظهور صورتی از عالم غیب است بهادت یحیی حق بی واسطه معانی غیبی منطوقی در اسم باطن را در نفوس مستعدۀ و قوای مظاهر اسم ظاهر ند آشکار گردانند و استعداد قبول قوای مدر که صورت و کمالات غیبیه انب قرب معنوی آنهاست به عالم غیب الغیوب و چون قرب حق را با اشیاء و قرب اشیا را با انی بیحد و نهایت است پس وحی را در جانی بی نهایت باشد یکدرجه عالی بلکه اعلای س مقام ختمی مرتبت است که بدان اشاره فرموده است عزمن قائل (واوحی الی عبده ایعنی هویت غیب مطلق الهی و وحی فرموده بسوی عبدش یعنی نفس قابله تمام تجلیات آن یبید آنچنان اسرار را که در عقل و وهم در نگنجد و هیچ فرشته و رسولی لایق مل آن اسرار نباشد این يك مقام وحی است که تجلی هویت غیبیه اللهی است جامع و تعین اول خویش حضرت خاتمیت و البته اینجا نه جبرئیل راه یابد

و نه هیچ واسطه دیگر بین موحی و موحی الیه باشد اینجا موحی ذات احدیت است و موحی الیه بدون واسطه روح کلی خاتمیت و این وحی را وحی اخص اصطلاح کنیم و یکدرجه وحی وحی انبیاء اولوالعزم است که صاحب شرع و کتاب هستند یکدرجه وحی وحی سایر انبیاء است و این وحی خاص باشد و یکدرجه وحی وحی عام است که هر ذی حیوانی را شامل است در انسان چنانچه (او حینا الی ام موسی) او بطفل وحی شده در مکیدن پستان مادر و در حیوان غراب را وحی رسیده فبعث الله غراباً تاجیزی در خالك کند یا حذر و اندیشه کند و اجتماعی در طلب روزی پرواز کنند و مکس عمل را وحی رسیده که بدان نظم خاص و روش معین نظام سیاست و ترتیب خانه و زندگانی دهد و طلب روزی کند (واوحی ربك الی النحل) و همچنین آنچه ضروری است از اکتشافات و اختراعات مفید بر طبقات بشر و حوایج حیوانات بوحی عام از حق بوی رسد ما غراب و نحل که در قرآنست شاهد آورديم که بر وحی عام دلیلی از کتاب آسمانی پس از ذکر قواعد علمی آورده و نفوس را متذکر کنیم .

فصل پنجاه و چهارم

لَا تَظُنَّ أَنَّ الْقَلَمَ آتَى جَمَادِيَّةً وَاللَّوْحَ بَسِيطًا
وَالْكِتَابَةَ نَقْشٌ مَرْقُومٌ بَلِ الْقَلَمُ مَلَكٌ رُوحَانِيٌّ
وَاللَّوْحُ مَلَكٌ وَالْكِتَابَةُ تَصْوِيرُ الْحَقَائِقِ . فَالْقَلَمُ

يَتَلَقَّى مَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ مِنَ الْمَعَانِي وَ يَسْتَوْدِعُهُ
إِلَى الْكِتَابَةِ الرُّوحَانِيَّةِ فَنَبَعَثُ الْقَضَاءُ مِنَ الْقَلَمِ
وَالْتَّقْدِيرُ مِنَ اللَّوْحِ أَمَّا الْقَضَاءُ فَيَشْتَمِلُ عَلَى مَضْمُونِ
أَمْرِ الْوَاحِدِ وَالتَّقْدِيرُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَضْمُونِ التَّنْزِيلِ
بِقَدْرِ مَعْلُومٍ وَ فِيهَا يَسْبُحُ الْمَلَائِكَةُ الَّتِي فِي السَّمَوَاتِ
ثُمَّ يُفِيضُ وَ يَصِلُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ الَّتِي فِي الْأَرْضِ
ثُمَّ يَحْصُلُ الْمُقَدَّرُ فِي الْوُجُودِ

الفاظی که در علم الهی آرند استعمال در معنی حقیقی آنها شود نه معانی عامی جسمانی چنانکه در قرآن (یدالله فوق ایدیم) یا عین و جنب بر خدا اطلاق شود در آن موجود نامتناهی همه الفاظ بمعنی نامتناهی اطلاق شود که مناسب اوست و هر کلمه در هر عالم مناسب آن است مثلاً هر گاه گفته شود قلم نمقصود آن قلمی است که از نی تراشند یا از آهن سازند بلکه مراد آن چیزی است که واسطه نقشی شود بر لوحی و این معنی حقیقی قلم است و همچنین مراد بلوح نه لوح جسمی با کاغذ یا غیره باشد بلکه معنی حقیقی آن هر چیز پذیرنده نقش است و مراد بنقش نیز حقیقت آن است و آن چیزیست که رابطه درك معنی باشد پس زبان معلم که واسطه حصول نقوش صور علمیه است بر لوح نفس ناطقه متعلم بمعنی حقیقی قلم است و آن صور علمی نقش حقیقی و نفس پذیرنده مدرك لوح بمعنی حقیقی باشد و قلم الهی مراد عقل کل مجرد و لوح ملك مقرب روحانی است و کتابت نقش کردن معانی و حقایق وجودیست در لوح امکان با مکان ذاتی و استعدادی پس قلمی که اندازات مجرد کلی است و عقل اشرف اول همه نقوش و فعلیات عالم امر در او منطوی است و حقایق آن عالم را بوحث در بردارد و صور از آن بودیست در لوح نفس نقش گردد و آن لوح که نفس کلی است آن صور را بکتابت روحانی و نقش معنوی بپذیرد و لوح قضا که تعیین احکام کلی است از عالم قلم بظهور رسد و قدر که اندازه یافتن آن احکام کلی است و مقدرات جزئی آن تعیینات کلی است در لوح استعداد نقوش بشبوت پیوندد و اما قضای تفصیلی که عالم عقول مجرده است هر يك بوحث و بساطت بر جمیع حقایق عالم قدر محیط باشند و آن حقایق منزل شود در لوح قدر باندازه استعداد نفس بقدر معلوم و این کلام حکیم فارابی از کتاب اللهی است (ان من شیئی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم) که ممکن است خزائن عالم امر و تنزل بقدر معلوم عالم خلق باشد یا آنکه خزائن عالم عقل کل و تنزیل بقدر معلوم نفس کلی باشد بهر جهت عالم ربوبیت خزینه کمال کل وجود است که در عالم امکان از کلی و جزئی تقدیر یابد و بقدر استعداد ماهیات آن کمال تنزل نموده و عالم عقول مجرده خزینه کمالات حاصله در نفوس است و ملائکه آسمانی ملکوت اعلی مصدر و متصرف بامر اله در لوح قدرند و از لوح قدر علمی که عالم ملکوت است بلوح سجل کون که عالم هیولی و استعداد مادی است بتدریج زمانی پذیرد شود آنکه متصرف بامر اله ملائکه زمین اند که قوای جسمانی بفرمان حق باشند .

قص پنجاه و پنجم

كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ فَكَانَ فَلَهُ سَبَبٌ وَلَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ سَبَبًا
لِخُصُولِهِ فِي الْوُجُودِ وَالسَّبَبُ إِذَا لَمْ يَكُنْ سَبَبًا ثُمَّ صَارَ
سَبَبًا فَلِسَبَبٍ صَارَ سَبَبًا حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى مَبْدَأٍ وَيَتَرْتَّبُ
عَلَيْهِ أَسْبَابُ الْأَشْيَاءِ عَلَى تَرْتِيبٍ عِلْمِهِ بِهَا وَلَنْ تَحْدَفَ فِي
عَالَمِ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ طَبْعًا حَادِثًا وَ اخْتَارًا حَادِثًا إِلَّا
عَنْ سَبَبٍ وَ يَرْتَقِي إِلَى مُسَبَّبِ الْأَسْبَابِ وَلَا
يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَسْبَابُ الْخَارِجِيَّةُ الَّتِي لَيْسَتْ
بِاخْتِيَارِهِ وَ يُسْتَنْدُ تِلْكَ الْأَسْبَابُ إِلَى التَّرْتِيبِ
وَالْتَّرْتِيبُ يُسْتَنْدُ إِلَى التَّقْدِيرِ وَالتَّقْدِيرُ يُسْتَنْدُ إِلَى
الْقَضَاءِ وَ الْقَضَاءُ يَنْبَغِثُ عَنِ الْأَمْرِ وَ كُلُّ شَيْءٍ مُقَدَّرٌ

هر گاه چیزی بذات خود بدون سبب موجود باشد هستی او نیستی مبدل نشود
و از نیست بهست نیامده باشد و هر چه از نیست بهست آمده آنرا سببی باشد و نیستی خود
سبب هستی نشود و باز چون نظر باین سبب افکنیم اگر نیز بذات خود موجود نباشد لامحاله
وی را سببی دیگر باشد تا منتهی شود بسببی که او بذات خود موجود است که او مبدء
و منتهای کل حضرت احدیت عز سلطانه است که او بعلم ذاتی خویش اشیاء را بترتیب سببی
و مسببی مرتب نموده و نظام عالم کون را بر طبق نظام علمی ربانی خود آراسته پس هیچ موجودی
در عالم کون و فساد از عدم بوجود نیاید مگر بسببی و آن سبب بر شود تا منتهی به سبب الاسباب
جست قدرته گردد بنا بر این هر فعلی از انسان صادر شود البته محتاج با سبب خارج
از ذات او و اختیار اوست زیرا اگر ذات علت تامه اراده و اراده علت فعل باشد بایستی آن
فعل ملازم ذات او باشد یعنی در تمام اوقات ذاتش آن اراده و فعل اختیاری از وی صادر

چنین است زیرا انسان در وقتی باختیار مینویسد و در وقتی مینویسد و در خدا و نماز میگذارد و در وقتی با هو و لعب میپردازد و در وقتی سخن دروغ میگوید و هکذا پس بدین برهان افعال انسان اختیار است ولی مفوض باو نیست بسببی و اختیار او مربوط است و آن سبب هر چه هست رجوع کند بترتیب سببی بوجوب و ضرورت بذات اقدس حضرت حق ثم الی ربك المنتهی پس قلمی که کلیه نقوش نگارد بسر انگشت تقدیر متحرك است و آن سر انگشت بدست قدرت قضا همی و دست قضا عضوی از هیکل عالم امر است که جنباننده آن هیکل اراده و خداست. تعالی مجده و سلطانه

فصل پنجاه ششم

فَإِنْ ظَنَّ ظَنَّ أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ وَ يَخْتَارُ
 مَا يَشَاءُ اسْتَكْشَفَ عَنْ اخْتِيَارِهِ هَلْ هُوَ حَادِثٌ فِيهِ
 بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ فَإِنْ كَانَ غَيْرُ حَادِثٍ لَزِمَ
 أَنْ يَصَحِّبَهُ ذَلِكَ الْإِخْتِيَارُ مُنْذُ أَوَّلِ وُجُودِهِ وَ
 يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَطْبُوعًا عَلَيَّ ذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ
 لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وَ لَزِمَ الْقَوْلُ بِأَنَّ اخْتِيَارَهُ فِيهِ
 مِنْ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ حَادِثًا وَ لِكُلِّ حَادِثٍ مُحَدِّثٌ
 فَيَكُونُ اخْتِيَارُهُ عَنْ سَبَبٍ حَادِثٍ اقْتِضَاهُ مُحَدِّثٌ
 أَحَدَهُ فَإِذَا مَا أَنْ يُحْدِثَهُ بِالْإِخْتِيَارِ هُوَ وَ غَيْرُهُ فَإِنْ

كَانَ هُوَ بِنَفْسِهِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِيجَادُهُ لِلِاخْتِيَارِ
 بِالِاخْتِيَارِ فَهَذَا يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ أَوْ يَكُونَ
 وَجُودُ الْاِخْتِيَارِ فِيهِ لَا بِالِاخْتِيَارِ فَيَكُونُ مَجْبُوعًا عَالِي ذَلِكَ
 الْاِخْتِيَارِ مِنْ غَيْرِهِ وَيَنْتَهِي إِلَى الْاِخْتِيَارِ الْأَوَّلِيِّ الَّذِي
 أَوْجَبَ تَرْتِيبَ الْكُلِّ فِي الْغَارِجِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ
 فَإِنَّهُ إِنْ انْتَهَى إِلَى اِخْتِيَارِ حَادِثٍ عَادَا الْكَلَامُ مِنَ الرَّأْسِ
 فَيَتَبَيَّنُ مِنْ هَذَا أَنَّ كُلَّ كَائِنٍ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ يُسْتَمَدُّ
 إِلَى الْاَسْبَابِ الْمُتَّبِعَةِ عَنِ الْاِرَادَةِ الْأَوَّلِيَّةِ

در فرض سابق اقامه برهان نمودیم بر اینکه فعل انسان با اینکه اختیاری اوست مفوض باو
 نیست و حرکت انسان بلکه همه موجودات در حکم حرکت قلم نویسنده است یعنی انسان بدست
 و همه ممکنات در حکم قلمی است بدست کاتب غیبی که آن مشیت و اختیار ازلی حضرت حق است.
 رشته بر گردنم افکنده دوست میکشد هر جا که خاطر خواه اوست

(جبر بدیهی البطالان است)

پس اگر کسی در مقام اشکال بر این برهان گوید مسئله اختیار در افعال وجدانی
 است و برهان بر بطلان بدیهی بدیهی البطالانست زیرا اینکه کوئی فردا این کنم یا ان کنم
 با حکم وجدان این دلیل اختیار است و هیچ احتیاج برهان و تذکر نیست که
 مادر مستقبل از زمان مثل فردا بالطبع خود را مستعد و مهیا برای کاری می کنیم و بکسان
 دیگر وعده انجام عملی مستقبل می دهیم بطور یقین و از کسان تقاضای انجام کاری
 کرده و از دیگران وعده و قول میگیریم و برتخلف آنها از وعده و قول شان مؤاخذه و
 مجازات مینماییم و اعمال را قسمت بید و نیک میکنیم بالطبع و بر بدمالمت و مجازات و کیفر
 مقرر داشته و بر نیک مدح و پاداش و حسن جزاء و خلاصه وضع سیاسات و تدبیر و تعلیم و امتحان
 و تبلیغات و مدارس و علوم و قوانین و تجارت و صناعات و استخدا مات و هر چه بر آن اجرت

و پاداش و کيفر و ثواب و عقاب مجازات و مکافات معين ميکنيم و اينکه بر کارهای زشت خود شرم منده شده و عنتر ميخواهيم البته بايد همه آن افعال اختياري باشد زيرا هيچ عاقلی بر فعل مجبور و مضطر شرمگين نشود و کسی بر کار اضطراری کيفر مقرر نکند و چون اين امور بالفطره بالطبيعه درميان بشر هست پس بالطبع و بالفطره و بالوجدان فعل او اختياري است والا بايد همه آنچه ذکر کرديم از جرأ و مدح و ذم و شرم و عذر و ازامعا هدايت و مقررات و غيره در جهان نباشد و علاوه لازم آيد بعثت رسولان الهی و امر و نهی انبياء و سفيران حق و تعين ثواب و عقاب اخروي بر عمل انسان که صحت آن موقوف بر اختيار است همه باطل و لغو باشد بلکه اصلاً در عالم بشری بوجود نيايد در صورتیکه بوجود آمدن آن و پذيرش و قبول خلق بحکم فطرت است پس برهان بر اينکه فعل ما باختيار نيست و بالجبر و الاضطرار از ما صدور مييابد قطعاً خطا و مغالطه است و شبهه در مقابل بديهي است و تمام افعال ما بقدرت و اراده و اختيار ماست .

مذهب جبر از قدر رسوا تراست	زانکه جبری حس خود را منکر است
کر نبودى اختيار اين شرم چيست	اين حيا و خجالت و آزر م چيست
جور استادان بشا گران چراست	فکرت از تدبيرشان گردان چراست
اينکه کوئى اين کنم يا آن کنم	اين دليل اختيار است اي صنم

و هيچ کس ديگر در فعل ما و اختيار ما دخالت ندارد اگر کسی را در برهان مذکور چنين اعتراض بنظر آيد کوئيم اين سخنان همه درست و طبق عقل و وجدان و قابل هيچ شبهه نيست ليکن اين ثابت ميکند که ما را بالوجدان اختياري هست اما اختيار ما مبادی ندارد و بي سبب وجود آيد و يا سبب دارد و سبب آن اختيار باختيار ما و علت اختيار خود ما هستيم و هيچ موجودی ديگر در اسباب و مبادی اختيار ما دخالت ندارد و ما علت تامه اين اختيار و وجدانی هستيم و پيدایش اختيار در ما بخدا و يا امور دگر عالم مربوط نيست بلکه همه مفوض بماست هيچ اين را اثبات نکنند زيرا از چنين معترض سؤال توان کرد که آيا اراده و اختيار ما حادث است و بعد از آنکه در ما اين اراده نبود پيداشد يا نه بلکه همه شها و قات اراده ملازم ذات ما بوده پس اگر اين اراده حادث نيست لازم آيد از اول خلقت ما همراه باشد در صورتیکه بالوجدان و بالضروره چنين نيست و اگر از اول خلقت هم با ما بود چون از لوازم خلقت ماست

بفرض باز باختیار ما نخواهد بود زیرا خلقت بما مفوض نیست و نیز در این صورت اراده ایم و اختیار ضروری و طبیعی ماست نه فعل اختیاری یعنی اراده چون لازماً ما مامعول غیر است پس آن علت که ذات را ایجاد کرده لازماً ذات نیز مجعول اوست. مهندس که مثلث بسازد زاویه که لازماً مثلث است مجعول مهندس است پس در این اراده علت موجوده ذات انسانست و چنانکه ذات انسان بذات خود موجود اختیار او نیز بذات او موجود نباشد و باز گوئیم اگر اراده حادث است و پس ما اراده نبود پیدا شد پس یا با اختیار ما حادث شده یا بغیر اختیار ما اگر باختیار باشد نقل کلام باز در آن اختیار کنیم آنهم باختیار دیگری ما موجود شده و آن دیگر الی غیر نهایت این تسلسل باطل است و اگر وجود اراده در ما باختیار اختیارات تسلسل شود بلکه اختیار با سبب غیر اختیار ما مربوط است پس مادر مختاریم در افعال خود مسخر علل اختیار خودیم و آن علل در اختیار غیر و آن واجب متعال است یا غیر او و غیر او باز چون ممکن الوجود است منتهی در پس فعل اختیاری انسان منتهی شود با سبب خارج از ذات او و آن اسباب به حق منتهی گردد که او دارای اراده و اختیار بالذات است و با اختیار ازلی خود هم را مرتب فرموده و عالم همه بدان ترتیبی که بر اوست که بهین ترتیب است ا بوده است و خواهد بود و بالضرورة تمام امور عالم با مبادی و غایات موجود خواه موجودی تخلف از ترتیب سببی خود نتواند نمود چه فعل اختیاری چه غیر کوئی اراده و اختیار حق نیز حادث باشد و این تسلسل در اختیار در او نیز لازماً چنانکه کلام امام ع (خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها) اشیا را خدا بمشیت و مشیت را بنفس مشیت که عین ذات خداست خلق فرموده پس مشیت و اراده عین ذات قدیم ازلی است بلی اگر حادث بودی سؤال از سبب حدوث آن کنیم و حادث دیگر است یا قدیم اگر اراده حادث دیگر باشد تسلسل محال است و اگر بالذات اوست ثبتاً مطلوب پس هر چه در عالم امکان بوجود آید از خیر و شر ناچاراً آن منتهی باز اراده ازلی حضرت حق و در کلام امام (القدر خیر و شر من الله) وارد است

مختار مطلق است لیکن شرور عالم دارای دو جهت است جهت خیریت در نظام کل که بآن وجه خیر بخدا مر بوط است و جهت شریعت که البته بخلق منتسب است (الخیر فی بدیک والشر لیس الیک) و برهان این حکم در کتب حکماء و در جلد اول حکمت الهی در بحث توحید و رد تنویه بیان شده بآنجا رجوع شود و خلاصه در این مسئله سه مذهب است

یکی (مذهب جبریه) این طایفه گویند در عالم هر چه بوجود آید بعلمت تامه الهی است و چنانکه حق را شریک در وجود نیست در ایجاد هم شریک نخواهد داشت و هیچ چیز بدون قدرت و مشیت حق موجود نشود پس ذات عبد و اراده او و عمل او و هر چه که درمر حاله وجود قدم گذارد محدث او اراده ازلی خداست چنانچه گذشت پس تمام اختیارات ظاهری بجهت مشیت ازلی است و گویند در قرآن بسیار آیات بر این دعوی گواه است مانند (کل مسخرات بامرہ) (وما توفیقی الا باللہ) (وقل کل من عند اللہ) (ویضل من یشأ یهدی من یشأ) و غیره و جواب جبریه آنکه معنی این آیات تسخیر و قدرت تامه خداست نه جبر و اکراه خلق

چون قلم در دست آن کاتب مدام	کرده بین الاصبغین او مقام
نیست از من جنبشی از ذات من	اوست در من دمبدم جنبش فکن
ما چو نائیم و نوادر ما زنت	ما چو کوهیم و صدا درما زنت
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	بر دو ماب ما زنت اینخوش صفات
باد ماد بود ما از داد تست	هستی ما جماله از ایجاد تست
توجه جانی وین خلایق بست و یا	قبض و بسط جسم از جان شد روا
ما همه شیران و لسی شیر عالم	حمله مان از باد باشد دمبدم
حمله مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

(مذهب تفویض) دوم مذهب تفویض است که گویند اعمال اختیاری ما باراده و اختیار مستقل ما مر بوط است و علم و مشیت ازلی را در آن هیچ مداخلیت نیست و کار ما بما مفوض شده و پس از ایجاد ما بما قدرت تامه دادند و مسئله اختیار در اعمال وجدانی هر کس است و بدون تأمل و نظر هر کس خود را در عمل خویش مختار بیند چگونه

بدون اختیار است و بی قدرت و استطاعت در صورتیکه:

قلم ملائک بامر حق بدونیک اعمال عباد رامی نویسند تا بر ثواب و عقاب مجازات کنند و بهشت و دوزخ آفرینند و گروهی را بهشتی کند و قومی را بدوزخ کشاند و این از سلطان عادل حقیقی حضرت احدیت محال و ممتنع است و آیائی که در قرآن بظاهر موافق مذهب جبریه است نباید بحکم فطرت و عقل و برهان تأویل کرد تا ظلم و بیداد از خدا بر خلق لازم نیاید که بالضرورة باطل است.

(سوم مذهب امر بین الامرین)

سوم مذهب امر بین الامرین است که بیان امام صادق است که (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) و اهل تحقیق از حکمای الهی این قول معتقد آنهاست و علما امامیه همه بر این عقیده هستند و علاوه بر آنکه قول مقام عصمت است چون مذهب جبر و تفویض هر یک را مصالح و مضار است این مذهب مصالح جبر و مصالح مذهب تفویض هر دو را داراست و از مضار هر دو برکنار است و طبق برهان درست و عقل صحیح اهل توحید است و توان گفت که بر این هر یک از مجبره و مفوضه بظاهر چون منتهی بیدیهی شده از این رو کار اهل فکر و نظر سطحی اشعری و معتزله مسلمین در این مسئله بورطه تحیر افتاده و دایم بکاررد و ایراد و نقض و ابرام و تشنیعات و جدال هر یک بر دیگر تاختند و همه بواسطه آنست که آنها از مشکو و وحی و مقام عصمت این قول را در نیافتند و مطلقا اقتباس علم از اهلش نکردند و بحقایق حکمت الهی نرسیده اند نه بطریق برهان صحیح منطقی و حجت قطعی عقل فطری و نه از راه کشف و شهود و پیروی مقام اهل عصمت و طریق ما که امر بین الامرین است و بعقیده تسخیر مقابل جبر و تفویض اصطلاح کرده ایم هم موافق برهان منطقی و حکمت برهانی و هم طبق کتاب آسمانی و فطرت ایمانی است و خیر و حسن جبر را که استقلال کامل حق و اختیار نام مطلق او در ملک وجود است و هیچ فساد آنرا که بر هم زدن اساس عدل الهی که عالم گواه اوست و ثواب و عقاب امر و نهی و بهشت و دوزخ است دارا نیست و خیر تفویض را که بنای عدل و عدم ظلم در ثواب و عقاب است دارا است و فساد آنرا که عدم استقلال واجب و عدم قدرت و اختیار کامل اوست در کشور هستی دارا نیست و مطلب در توضیح بچند تذکره محتاج است. (تذکره اول) تنها ذات حق واجب است که وجود ذاتی اوست و عین ذات

اوست و ماسوای او همه ممکن الوجود هستند یعنی وجود از ذات آنها نیست و از واجب فیض هستی یافتند و باتفاق حکیم و متکلم و موافق کشف و برهان مہیات ممکنه بدون اخذ فیض وجود و تحقق از وجود واجبی الہی اعتباری صرف هستند و تا پای وجودی که از فیض واجب بدانہا رسیدہ در میان نیاید هیچ قابل فعل و تأثیر و ایجاد بخودی خود نیستند و بطور استقلال و اختیار مطلق بکار نخواهند بود پس عمل با ارادہ و اختیار از عباد است لیکن از وجود اوست وجود او از خداست و چون وجود منشأ خیر است نہ شر و منشأ شر نہاری و عدم است پس اعمال خیر خلق از خداست و شر از نہاری و عدمیت آنها (یا بن آدم انت اولی بسیا نك منی وانا اولی بحسنا نك منك) و این سخن کہ گفتیم شر و اعدا منند برہانش در کتب حکما و در جلد اول حکمت الہی مذکور است .

(تذکرہ دوم) بقواعد حکمت و دیانت بر همه الہیین بشر روشن است کہ حضرت احدیت موجودات ممکنه را بجزاف نیافریدہ و بنای نظام آفرینش را بر پایه عبث نہادہ (ام حسبتم انما خلقنا کم عبثاً) و ہر چیز را سبب فاعلی اول و سبب غائی آخر خداست کہ (اللہ خالق کل شئی) و (ثم الی ربك المنتہی) و نظم و ترتیب سببی و مسببی در تمام عالم حکم فرماست یعنی ہر حادث منسوب بسبب اوست و اگر آن سبب نیز حادث باشد بسبب آن تا بذات قدیم علت کل منتہی شود پس ہر عمل کہ حادث گردد از عبد بترتیب مسببی ہمیشہ ازلی پیوندد و هیچ حول و قوۃ جز باعطای حق وجود ندارد .

(تذکرہ سوم) ہر انسان الہی کہ معنی الہیت را فہم کردہ بداند کہ وجود و قدرت نامتناہی الہی نوبت ایجاد و تأثیر را بممکنات ندعد و آثار وجودیکہ عقول عامد بواسطہ و اسباب ممکنہ نسبت دہند در حقیقت وجود اُصادر از آنها نیست بلکہ آن آثار را حقیقتی است و حدی حد آن کہ تناہی و نقصان آن است بخود ممکن و حقیقت وجود آنها بحقیقت واجب تعالی منتسب است مانند آئینہ ای کہ مقابل خورشید باشد و نوری از آئینہ بدیواری افتد اصل آن نور از خورشید است و وضع و کم کیفیت حد و عدمیانش از آئینہ است یا چون در دیوار عالم و اشجارند در ظہور سایہ ها از خورشید چنانکہ سایہ را حقیقتی است و حدی حقیقت آن کہ نور ضعیف است از نور خورشید است و حد و اندازہ آن از اشجار و در دیوارها و در اینجا اسرار لطیفہا است کہ در پردہ عشق و محبت حق و سر خیر و شر و قضا و قدر و جبر و تفویض

مستور است و هر چه بی پرده گویند باز در پرده است محرم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان
 مشتری جز گوش نیست پس در آثار و اعمال اختیاری خلق نیز کوئی-م حدود و نقصان
 آنها از عبد و حقیقت آن آثار از حق بوجود آمده و در قیامت که هنگام جزاست نیز
 حقیقت جزاء که تکمیل عبد بدان بسته است از حضرت حق و حد آن که عقاب و ثواب
 خاص عباد است از حد و نقصان عمل آنهاست و در حقیقت نه عصیان عباد و عمل آنها
 امر وجودی است و نه عذاب مترتب بر آن بلکه همه نقصان و عدمیات راجع به ممکن
 است و حق نیز وجود هر کس و هر چیز را بعد کمال آفریده و هر کدام هر گونه قابل
 تکمیل هستند باز حضرت حق آنها را بحر کت و جنبش آورده تا بحر کتی که محرك
 آن حق است آثار از آنها سرزند و بعمل که جنبش آنها است باقلیم و کمال براه تکمیل
 رهسپار شوند پس هم عمل امروز عباد مکمل است و هم ثواب و عقاب مترتب بر آن در روز جزاء
 مکمل آنهاست و از آن جهت که امروز این عمل بد است فردا اثر آن عذاب است و هر دو امر
 عدمی است و لازم قصان و عدمیت عباد است و از آن جهت که هر عمل از حق است همه نیک است و
 جز تکمیل خلق و خیر محض نیست کل بعمل علی شاکلته (هر آن نقشی که بر صحرای نهادیم
 نوزیبابین که ما زیبا نهادیم) و در امر و نهی امروز او و ثواب و عقاب فردای او منظور جز
 تکمیل نیست و از کجا آمده ایم که خود نمیدانیم و بخود نیامده ام و بهر جامی رویم که آگاه
 نیستیم و بخود نمیرویم از ابتدای قوس نزول عالم ازل تا انتهای قوس صعود ابد همه جا.

رشته بر گردنم افکنده دوست میکشد هر جا که خاطر خواه اوست

برك كاهم پیش تو ای تند باد من چه دانم تا کجا خواهم فتاد

و خاطر خواه او خیر و حسن نظام کلی عالم است و آنجا که مشیت ازلی و عشق
 ذاتی بخواهد میرویم.

خلاصه آنکه اعمال و آثار عبد و اراده او در دنیا و جزاء عمل هر چه بر آن مترتب
 است از ثواب و عقاب در آخرت همه بترتیب سببی بالضرورة واقع شود و منتهی باراده
 ازلی حق باشد لیکن هر عمل از آن جهت که در دنیا عمل زشت و در آخرت جزاء آن
 عقاب و عذاب جهنم است بعد عدمی و نقص عبد منتساب است و از آن جهت که این عمل جنبش

و حرکت اوست بسوی اقلیم کمال اضافی بدن نیست و همان عملی که در مقام تشریع عصیان بوده در نظام تکوین طاعت آن عباد است و جزاء آن روز قیامت و لو عذاب الیم باشد چون دواى تلخ طیب احسان حق است بر آن عبد و اما آن عصیان اطاعت است زیرا عباد آن عمل بطرف صرف الکمال میشتابد و اما جزاء آن که عذاب است احسان بوده زیرا حق بدان عذابش همی بحد کمال رسانده که (باب باطنه فیہ الرحمة و ظاهره من قبله العذاب) برهان این تذکره آنکه حق صرف الخیر و الکمال است و از وی جز تکمیل و خیر در ممکن اثری بظهور نیاید و عبد بخود امر عدمی و اعتباریست و از وی جز عدم و شر نخیزد پس آنچه در حدیث قدسی مذکور شده که (یا بن آدم انت اولی بسیاک منی و انا اولی ابحسناتک منک) حقیقت نه تعبد و تعارف است (که خواجه گوید :

کنه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب کوش و کو گناه من است
و حقیر گوید :

هر چه زشت است از من نادان بود	هر چه زیبا از تو جان جان بود
نقشم تو زدی در اطلس هستی	احسان تو بسته بود و تار من
زیبائیم از تو است و هر زشتی	از ذات من است و از شعاع من
گر زشت بود نقوش اعمالم	بر شا کله من است کار من
بر عشق نهاده ای نهاد ما	نه جبر من است و اختیار من

تذکره چهارم

البته از مطالبی که در این سه تذکره متذکر شدیم توهم جبر نباید کرد و برای رفع توهم و توضیح مذهب (بین الامرین) باز گوئیم معنی جبر نه بدان لازم آید که همه ممکنات و حوادث بمشیت و قدرت ازلی منتهی شوند و نه اینکه وجود و آثار وجود باعطای حق باشد این ابداع معنی جبر نخواهد بود و هیچ موحد خدا شناس انکار نتواند کرد که آثار و اعمال وجودی هر چه از ممکن و هر مخلوق بظاهر پدید آید بحقیقت از حق وجود یافته و ممکنات و عباد را نه بخود وجود است و نه از خود اثر بلکه همه بالضرورة بترتیب سببی منتهی بذات سبب کل که حضرت حق است شود و اصلاً این معانی محقق مذهب جبر نیست

اگر چه همی نفی تفویض کند که هیچ عمل وجودی بخود عبدمفوض نیست و سلسله جنبان هر حرکت در سلاسل امکان جز ذات واحد نیست ولی اثبات معنی جبر نکند زیرا در معنی جبر مقابل اختیار بعقل و وجدان کراهت و مجبور در عمل و نخواستن و نامالایم فاعل بودن شرط است و چون کراهت و نامالایم بودن عمل با ذات عامل لازم است پس هر گاه در عملی کراهت در فاعل نبوده همه آنچه گفتیم معنی جبر و تفویض را ابطال و (امر بین الامرین) را اثبات کند که همان معنی فاعل بالتسخیر است و بسی فرق است بین مذهب جبر و مذهب تفویض که مجبره و مفوضه قائلند و (مذهب تسخیر) که عقیده امر بین الامرین است بیانش آنکه در علم اعلی و فلسفه کلی در بیان اقسام فاعل فاعل بالجبر و بالتسخیر دو قسم فاعل است و این دو قسم فاعل مضاد و مخالف یکدیگر باشند و اکنون معنی این دورا بیان کنیم که فرق بین عقیده جبر و عقیده تسخیر واضح شود و در ضمن عقیده ما و بطلان جبر روشن گردد پس گوئیم معنی فاعل بالجبر آنست که فاعل جابر نسبت بمجبور خود حاکم و مسلط است و او را برخلاف میل و اراده فطری او هر کجا میکشاند و مجبور اگر باراده خود مفوض بود راهی بغیر آن راه که جابر میکشاند میرفت و کاری غیر آنکه جابر از او میخواهد میکرد مثل آنکه حاکم جابری کسیرا بی جرم در زنجیر و زندان کشد و البته مجبور اگر او را گذار باراده خود بودی هرگز براه زندان نرفتی پس مجبور فعلش نه بر میل و اراده خود اوست و معنی فاعل بالتسخیر آنکه فاعل بسبب اقتدار کامل خود حاکم و مسلط است و مسخر را باراده خود هر کجایم بردولی بر موافق میل طبیعی و شوق فطری خود مسخر که هر گاه فاعلی نیز بر او مسلط نبود و باراده خود تفویض بود نیز بهمین طریق حرکت مینمود و طالب همین سعی و عمل بود و جز آنچه فاعل مسخر آن مسخر را بر آن و ادار نموده قدمی بر نمیداشت مثل طفل که دایه عالم و مربی کامل گهی او را خواب کند و گهی بیدار و گهی او را شیر دهد و گهی تربیت و تعلیم کند و تأدیب و نوازش و پرورش کند و همه آنچه موافق میل طبیعی و سیر تکاملی طفل است کند چه طفل غافل از آن و چه آگاه بآن باشد خلاصه آنکه فاعل بالجبر مجبور را از راه کمال که خواهد باراده خود سلوک کند باز دارد و براه نقص و پستی میکشاند و فاعل بالتسخیر مسخر را بهمان راه کمال و استکمالی که اگر مفوض باراده خود بود میرفت او را آن فاعل میکشاند منتهی هر کس که از کمال واقعی

هر فرد موجودات بی خبر است و نقص را کمال و کمال را نقص پندارد تصور کند که مسخر مجبور است و هر که آگاه شود بسیر عالی و کمال حقیقی خاص هر يك همه را مخاطب به (عسی ان تعجوا شیئاً و هو شر لکم و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم) داند و مسخر (قل کل من عند الله) و بر او واضح گردد که مسخر مجبور نیست زیرا بر طبق میل فطری و عشق اصلی خود با اراده مسخر ازلی سیر میکنند پس همه ممکنات و تمام اعمال به تسخیر فاعل الهی است و چنانچه در کتاب مقدس آسمانی فرمود (کل مسخرات بامر) زمام همه موجودات از افعال و آثار خلق چون وجودشان بقدرت و اراده ازلی خود مسخر داشته و هیچ اراده و حرکت و عمل مفوض بذات آنها ننموده و چون دانان از خود آنهاست بکمال هر يك آنها و آنها را بطرف اقلیم کمال بر طبق شوق غریزی آنها میکشاند پس مسخر اراده حق بودن جبری نیست و ستمی بر خلق نشده و جز حسن و کمال آنان را نیست این بود خلاصه عقیده ای که مصطلح بطریقه تسخیر نمودیم و شاید حقیقت معنی و شرح حدیث (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) که بعلم لدنی و کشف الهی از مقام ولایت (۱) رسیده همین طریقه تسخیر است و اعتراض بر این طریقه نکنند مگر مردم بی اطلاع از قواعد علم حکمت و بی خبر از اساس شرع و ایمان و اسرار قرآن و باید معتقد بر این طریقه بدانند که هر کس سرفهم سر آن خلق نشده و مگس و هم و خیال بلکه صعوة عقول جزئیه عامه در عرصه سیمرخ این مطلب عالی پرواز نتواند کرد

(خلاصه) وجود ما با تمام آثار وجودی بالضرورة آمده و بالضرورة میرود و رفت و آمد این سلسله حوادث بامر حق و تقدیر ازلی است و این حکم (جبر و تفویض نیست تسخیر است) (فکر و تدبیرها بتقدیر است) (وانا لله و انا الیه راجعون) (و لا حول و لا قوة الا بالله)

سخن گلی در جبر و تفویض و امر بین الامرین

روشن شد از بیانات گذشته که جبر باطل و تفویض نیز باطل است حق تحقیق در این موضوع مذهب امر بین الامرین است اما چنانچه اشاره شد هر يك از مذهب جبر و مذهب تفویض با آنکه راه اشتباه پیموده اند بوجهی نظری صحیح داشته و جهت فساد آنرا

در نیافته‌اند و از نظر انصاف توان گفت که اگر قائلین بجبر خواسته‌اند قدرت تمام الهی را از نظر توحید کامل و احاطه وجودی قیومی حق اثبات کنند و اختیار ازلی حق را قاهر و غالب بر اختیار ظلی عبد دانند و در حقیقت معنی (لاحول ولا قوة الا بالله) (ولا مؤثر فی الوجود الا الله) (ولا موجد سوا الله) (ولا وجود حقیقی لغیر الله) (فلا ایجاد الا لله) منظور آن‌هاست از این جهت صحیح و طبق عقل و شرع است لیکن این معنی تسخیر است نه جبر (کل مسخرات بامرہ) تمام قوای ملک و ملکوت و آجال و موت و حیوة و عزت و فقر و غنا و غیره کلاً و افعال طبیعی و ارادی همه بالوجوب بایجاد و اراده اوست (قل ان یصیبنا الا ما کتب الله لنا) و خلاصه (ما شاء الله کان و ما لم یسألہ یکن) حق است و حقیقت و اطلاق جبر بر این معنی خطا و غلط است زیرا جبر یعنی حرکت برخلاف میل و بکراهت و ناخواسته کاری کردن نه وقوع امور بمشیت الله و بالضرورة و البته با این عقیده که وجود حقیقی و ایجاد واقعی مخصوص خداست باز مردم کار طاعت و عصیان آن‌ها بمیل و اراده و خواست و اختیار آن‌هاست و بوجدان عشق و شوق و اراده آن‌ها را بهر کار نیک یابد (حسن و قبح) برانگیزد و اگر طاعت یا عصیانی با کراه و جبر جابری کنند اصلاً ثواب و عقابی بر آن نیست و در شرع و عرف بیع و طلاق و دیگر افعال مکروه و مکرم حکمی نیست و بر فعل مضطر مدح و ذمی نیست. پس اینکه تمام کلیات و جزئیات امور و اختیار خلق عالم همه بمشیت و عشق ازلی واجب و اختیار مطلق حق محول دانیم صحیح و موافق عقل و برهان و شرع و قرآن است و تأثیری در این حکم وجدانی که ما مختاریم ندارد پس اینکه تصور شود که این قدرت تمام الهی چون تمام اشیاء بالوجوب منتسب بآوست لازم‌هاش اجبار بندگان است غلط است زیرا جبر و اجبار و اراده و اختیار حال وجدانی است و بحس و وجدان (که از مبادی برهان قطعی است) ما میدانیم که ما درکار خود (از طاعت و عصیان و کارهای نیک و بد خود باضطرار و بحال جبر و کراهت کار نمی‌کنیم بلکه بمیل و عشق و اشتیاق کار از ما صادر میشود و با آنکه بالضرورة و بالوجوب و الايجاب فعل اختیاری از ما صادر میشود و لاصدورش نظر بوجوب از علل طولیه ممتنع است باز

جبر محقق نشود چون وجوب و امتناع باختیار منافی با اختیار نیست (در جلد سوم بحار است که رسول خدا فرمود پنج طایفه آتش عذابشان خاموش نشود : مشرك . عاق والدین . کسیکه پیش سلطانی سعایت کند تا آنکس را بقتل رسانند . آنکه بی گناه کسی را بکشد . آنکه گناه خود را بخدا نسبت دهد^۱ یعنی بجبر قائل شود [) .

پس از مذهب جبریه این معنی که همه چیز و همه کار عالم و آدم بخواست خدا و بحول و قوه اوست درست و پذیرفته است اما اینکه بنابراین پس کار بندگان بجبر است بعقل و شرع مردود و نادرست است و بحس و وجدان پذیرفته نیست .

مذهب جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حس خود را منکر است
اگر ما وجود خود را از حق و آثار وجودی خود را نیز از خدا دانستیم که جبری وجود نخواهد داشت زیرا ما از خود هستی نداریم و قدرت و اختیار نداریم تا ما را برخلاف آن اجبار کنند و اگر وجود و قدرت را بخود اضافه کردیم باز هم جبری در ما وجود ندارد اختیار نیک و بد از خود ماست پس آثار و اعمال وجود تابع وجود است اگر وجود از ماست ایجاد و اعمال هم از ما خواهد بود و جبری نیست و اگر وجود از ما نیست و آثار و اعمال نیز از ما نیست باز هم جبری نیست زیرا مائی وجود ندارد تا بما جبر کنند پس کار عالم همه بعشق محولست نه بجبر .

ما چه باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدمهاییم و هستی های ما حق وجود مطلق و هستی ما
(ذالك بان الله هو الحق و كل ما يدعون من دونه هو الباطل) خدا هست بالذات و همه چیز غیر او باطل و نابود صرف است (كل شيء هالك الا وجهه) هر چیز جز وجه خدا و تجلی و اشراق حق ناچیز و هالك و معدوم است و چون يك وجود حقیقی بالذات بیش نیست سلطان وجود و ایجاد اوست و او علت العلل است و علت ما فوقی ندارد پس آن حقیقت وجود مختار مطلق است و جبر در وجود او و در ایجاد او راه ندارد و عالم بتمام مراتب مرآت و ظل او و اشراق و تجلی اوست پس در عالم آفرینش هم جبر وجود نخواهد داشت :

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندرو تا بان صفات ذوالجلال

و از جمله صفات ذوالجلال اختیار است پس همه عالم مختارند و لیکن چون خلق وجودی مستقل مفوض بآنها نیست تا ایجاد مفوض بآنها باشد چون وجود مستقل دارای ایجاد مستقل است پس کلامی که از مقام وحی و عصمت و منبع علم و حکمت مولانا کاشف الحقائق حضرت جعفر بن محمد الصادق ع رسیده که (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) بیان حقیقت حال عالم است یعنی در عالم وجود و ایجاد جبر و تفویض اصلاً وجود ندارد جبر در حقیقت وجود وجود حقیقی حق راه ندارد تا در خلق که وجود ظلی است راه یابد و حق وجود مستقل بممکنات مفوض نکرده تا فعل مفوض بآنها باشد پس چون حق مختار کل الوجود است و وجود خلق ظل اوست نه وجود مستقل مفوض لذا در حق جبر راه ندارد و در خلق تفویض معنی ندارد پس در تمام مراتب وجود جبر و تفویض نیست این است که امام (ع) بکلی نفی جنس جبر و تفویض فرمود و در اصول کافی است که از حضرت صادق (ع) مردی پرسید (اجبر الله العباد علی المعاصی) آیا خدا بندگان را مجبور بر اعمالشان کرده (قال لا) فرمود نه فقال ففوض الیهم الامر قال لا (عرض کرد کارشان را بآنها تفویض نموده فرمود نه) (قال فماذا عرض کرد پس چگونه است) قال (ع) (الطف من ربك بین ذلك) حضرت فرمود لطفی است از جانب خدا بین این دو امر کار نه بجبر و اکراه است و نه بتفویض و دلخواه و این معنا در اخبار ائمه ع بسیار است (امام مفوضه) سخن درست آنها فعل اختیاری و ترتب ثواب و عقاب و پاداش و کیفر بر عمل نیک و بد است و اینکه بسعی و عمل خود هر کس راه بهشت و دوزخ پیش گیرد (وان لیس الانسان الا ماسعی) و اینکه انسان باید در کار دنیا و آخرت خود سعی و کوشش کند اینها صحیح و طبق عقل و شرع است و اشتباه آنها استقلال در کار و تفویض وجود و ایجاد بخلق است که این سخن غلط و برخلاف توحید ذاتی و صفاتی و افعالی حضرت احدیت عز سلطانه است پس جبریان رعایت توحید را کرده و رعایت امر و جدائی و شرایع دین و قوانین عدل الهی را نکرده اند و مفوضه ملاحظه اختیار و جدائی را نموده اند و اینکه این اختیار مفوض بما با تمام سلسله عللش نیست ندانسته اند پس قول جامع جهت توحید کامل و عدل حق و حفظ شرایع و وجدان و فطرت در مذهب بین الامرین است که قول امام ع و محققین و حکمای امامیه رضوان الله علیهم است.

قضا و قدر الهی

مثله قضا و قدر با جبر و تفویض مربوط است اینجه مناسب است بمعنی آن نیز اشاره گوئیم قضا در لغت بمعنی خلق، فرمان، اعلام، حکم و فراغ از کار و غیره است و باصطلاح هی (قضا) عالم مشیت فعلی خدا و حکم تکوینی حق است طبق علم عنائی و نظام ربانی فوق ماده که عالم عقول مجرده و نفوس کلیه است که (ام الکتاب) حق باشد.

قدر در لغت بمعنی قدر و اندازه است و باصطلاح (قدر) ظهور آن حقایق عقلیه عالم مشیت حق در عالم طبیعت در حد عالم ماده و بقدر قابلیت و استعدادات هیولانی به باین دو عالم قضا و قدر است در این آیه (یمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده ام الکتاب)

حوادث اثبات لوح قدر و ام الکتاب لوح قضا است پس معنی قضا و قدر الهی ایجاد نظام کیانی عقول و نفوس و اجسام مادی طبق علم عنائی و نظام ربانی است و نظام کیانی که نظام شرف عالم است بترتیب اشرف فالاشرف از علم عنائی که محیط تمام حقایق نامتناهی، در قلم که عقل کلی و قضاء جمعی و اول ما خلق است ظهور یافته و از قلم بلوح قضاء به عوالم مجردات عقلیه است و از لوح قضا بلوح قدر که عالم مثال و حس است پس همه بقضا و قدر الهی است یعنی جمیع موجودات از مجردات و مادیات زمانی ی کلی و جزئی همه بمشیت فعلی خدا بر صده وجود آید (کل شیئی خلقناه بقدر) الهی (اعطی کل ذی حق حقه و اعطی کل ذی فضل فضله) در بحار از حضرت باقر ع شیئی فی الارض و لافی السماء الا بهذه الخصال السبعة بمشیة و اراده و قضا و قدر و اذن و جل فمن زعم انه بقدر علی نقص واحدة منه فن فقد کفر) باز در بحار فقال ابو بصیر قلت للده ع شاء لهم الکفر و اراده فقال ع نعم قلت فاحب و رضاه فقال لا (الح) باز در بحار است منین (ع) فرمود (الا ان القدر سر من سر الله و حرز من حرز الله مرفوع فی حجاب الله ن خلق الله مختوم بخاتم الله سابق فی علم الله وضع الله عن العباد علمه و رفعه فوق (ای مشاهداتهم و علومهم) لانهم لا ینالونه بحقیقه ال ربانیة و لا بقدره الصمدانیة و لا بمعظمه

النورانیه و لابعزة الوحدانیه لانه بحر ذاخر مواج خالص لله عزوجل الخ)

که ظاهر آن در این حدیث مراد از قدر مطلق قضا و قدر الهی است و در این خبر اسرار است که صاحبان اسرار و اهل دل برخی را فهم کنند باز در خبر دیگر از امام صادق ع (القدر حلوه و مره و خیره و شره من الله) باز در خبر دیگر است در کتاب اصول کافی هر کس معصیت و اعمال زشت و قبائح را بخدا نسبت دهد دروغ بخدا بسته و هر که خیر و شر همه را از خدا نداند این هم چون ننویسد دروغ بخدا بسته و مردی از اهل عراق از حضرت امیر ع پرسید آیا رفتن ما بشام و آن رنج و زحمت جهاد بقضا و قدر خدا بود حضرت فرمود (نعم یا شیخ) آری هر بلندپوستی که در این وادی و دشت و بیابان پیمود بدیده بقضا و قدر خدا بود عرض کرد پس اجری برای ما نیست حضرت فرمود بلی اجر بزرگ نزد خدا دارید زیرا شما در کارتان مکره نبودید بلکه با میل و اراده جهاد کردید الخ و کار اختیاری نیک را در دو عالم اجر و ثواب است و حضرت علت عدم جبر را بعدم کراهت در کار معلل فرمود پس حقیقت معنی جبر بکراهت و اضطرار کاری کردنست و نداشتن میل و اراده و شوق که معنی اختیار است و در آخر این حدیث حضرت فرمود اگر جبر بود بدکاران اولی باحسان و بهشت و رضوان و نیکوکاران اولی بعقوبت یزدان بودند زیرا بدان را بدی با کرده و خلاف میل ذاتی بوده پس بر حسب میل ذاتی بهشتید و نیکان را نیکی با کرده و مخالف میل ذاتی است پس بذاته دوزخید) بدیهی البطلانست

(فکر و تعمق و غور و غوام در جبر و قضا و قدر ممنوع است)

در شرع و اخبار ائمه ع رسید که مردم غوام غور و بحث و حتی سؤال از قضا و قدر الهی و جبر و تفویض نکنند زیرا اعا مان نتوانند حل این مشکلات کنند بلکه خلق هر کس موحد و ندانشناس است در عین اینکه همه را از جانب خدا دادند باید در طاعت حق و کار خیر ساعی باشند لیکن موفقیت را از لطف خدا دادند و از کار بد دوری گزینند و توفیق را از حفظ حق شناسند و خلق مسؤول از نیک و بد کار خود ندانند نه فهم سر قدر و خداوند هر چیز را طبق حکمت و عنایت محبت و لطف و رحمت و اسعد آفریده مسؤول نیست (لایسئل عما یفعل و هم یسئلون) و غور در این گونه مباحث عمیق عالی جز

اهل دأش وراسخین در علم را نشاید و روز قیامت از امر تکلیف و عهد عبودیت بندگان را سؤال کنند نه از جبر و تفویض و قضا و قدر پس تکلیف عامه و ورود در این مباحث نیست امام علیه السلام فرمود (بحر عمیق لا تلجّه طریق مظلم فلا تسلكه و سر الله فلا تتکلفه).

و عامه مردم این قدر باید بدانند که خدا عادل تر از آنست که عبدا را بعصیان الزام نموده و بر آن عذابش کند و قادر تر از آنست که قدرت و اراده عبد غلبه بر قدرت و اراده خدا کند و چیزی که اراده او نخواسته بوجود آورد و این مضمون روایت حضرت رضا ع است در کتاب اصول کافی پس بنده در اطاعت و عصیان مجبور نیست چون مکره و مضطر نیست و تفویض نیست چون اختیارش ظل اختیار ازلی است و وجودش و اختیارش متعلق بمشیت ازلی و جبر چنانکه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرمود آنست که شخصی بامیل و اراده خود بخواهد کاری کند جبری او را بر خلاف میل و اراده اش با کراهت بکاردی دیگر ملزم گردانند مانند حرکت مقصر بجانب حبس و زندان و چون موجودات عالم چند در اصل خلقت و چند در آثار و افعال اختیاری خود از اطاعت و عصیان چنین نیستند که خود اراده کاری کنند و خدا با کراه و اضطرار آنهارا از آن کار منع و بکاردی دیگر بدارد پس خلق مجبور نیستند تمام موجودات ملک و ملکوت افعالشان طبق میل طبیعی و عشق و شوق ارادی است

جبر در تکوینیات

و برخی اهل بحث که بجبر در تکوینیات و اختیار در تشریعیات قایل شده اند آنهم درست نیست بلکه در تکوین اختیار ازلی حکم فرما و در تشریع اختیار ظلی تکلیفی عباد و هیچ جبر در ملک آفرینش نیست همه در تکوین و تشریع اختیار است و هیچ موجودی در حال عدم اراده و جودی غیر از آن وجود که باو عطا کردند نداشت تا آن وجود با کراه و جبر باو داده باشند زیرا عدم اراده ندارد (مانندیم و تقاضا مان نمود) پس جبر در اصل ایجاد هم غلط است خدا و جودی را با کراه و جبر وجود نداده همه طبق علم ازلی و نظام احسن است (اذ قلنا للسموات والارض ائتیا طوعاً و کرهاً قالوا اتینا طائعين) همه در وجود بعشق و اراده و مشیت سلطان ازل آمده اند و وجودشان ظل وجود حق است و در هر حال نیز بعشق و شوق و میل و شهوت و اختیار کار کنند لیکن نه با اختیار مستقل با اختیاری ظل اختیار حق لذا اعمالشان

در خور ثواب و عقابست و کار او تفویض باو هم نیست تا آنکه اراده و مشیت بندگان بر مشیت و اراده خدا سبقت گیرد و آنچه خدا نخواهد و مشیتش تعلق نگرفته باشد ایجاد کنند چنانکه در خبر معصوم فرمود (از عمت تغلب مشیة العبد مشیة الله) آ یا خواست بنده هرگز بر خواست خدا غلبه تواند کرد که خدا چیزی را نخواهد و بنده بخواهد و بخواست بنده بدون خواست خدا آن چیز بوجود آید؟ البته چنین نیست اما به مجرد این که خواست عابد تابع خواست خداست (چنانکه وجودش ظل وجود خداست) معنی جبر نخواهد بود منحصرأ جبر وقتی محقق گردد که عابد در کار مضطر و مکره باشد نه اینکه کار با اختیار کند هر چند اختیارش تابع اختیار ازلی خدا باشد نه با اختیار مستقل که منحصر و مختص است با اختیار و اراده خدا پس بدین بیان هم بخوبی روشن شد که کار تمام عالم و آدم نه جبر است و نه تفویض نه بکراهت است نه به اختیار مستقل مقابل اختیار خدا و بیش ازین غور در این مسئله برای عامه بلکه برای اهل بحث و درس هم روان نیست خدا بقدر استعداد اسرار قضا و قدر را بر انبیا و اولیا و حکمای الهی و علما و عارفان ربانی افاضه فرماید و هر چه مصلحت داند کشف حجاب از قلوب پاکان و دلای مشفقان کند و عاشقان را بشهود جمالش و عشق و ابتهاج بحسن بیحد و نهایتش سرفراز و از بحث در قضا و قدر و چون و چرا در خلق بین نیاز گرداند.

(چون و چرا را بهل که در عشق ز اهل خرد چند و چون رواست

این گفته مر ترضی ع است بینوش خوشتر ز گفتار ر ترضی نیست

بینوش پندش که یکسخن دان همچون علی شاه اولیا نیست

اکنون معلوم شد که اینکه همه کار عالم بضرورت ازلی و وجوب و ایجاب الهی مربوط است معنی جبر نیست و اینکه افعال اختیاری ما و صادر از شوق و اراده ماست معنی تفویض نیست پس قومی که اول را جبر و دوم را تفویض پنداشته اند بخطا و اشتباه رفته اند بلکه این دو نظر معنی (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) است که صادر از منبع حکمت و مقام عصمت است و با منطق علم و عمل هم اهل عالم صحیح دانسته اند بنای عمل عالمیان بر این عقیده است و بزرگان و دانشمندان و حکیمان و عارفان و اهل ایمان همه بر این معنی متفق و متحدند و اگر

در برخی گفتار بزرگان بنظر عامه جبر آید معنی ضرورت ازلی و غایبه شیت حق بر خالق است نه جبر حقیقی که اگر او اضطرار عید در عمل باشد لذا امر بسعی و اطاعت و کوشش و سرعت در اعمال خیر نیز در گفتارشان بسیار است گاه مانند عارف رومی گویند ماهمه شیران ولی شیر علم و آن سخنانی که از او نکرشد و گاه گویند

تو بطاعت عمر خود میبیر بسر تا که ایزد در تو اندازد نظر
یا (کف پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت زان در برون آید سری
چون ز چاهی میکنی هر روز خاک عاقبت اندر رسی در آب پاک

و امثالها یا بابل گلستان عشق و حقیقت خواه حافض شیراز گاه گوید
گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و کو گناه من است
یعنی اختیار مستقل و گاه گوید :

سعی ناکره در این راه بجائی نرسی مزدا کر میطلبی طاعت استاد بیر
تمام گویند کان حکیم و عارف در نظم و نثر منظورشان همین معنی است .

(تائیر جبر و تقویض و امر بین الامرین در اخلاق و افعال)

اثر اخلاقی و افعالی جبر

آن که بمقید غلط جبر گردد یا مفهوم جبر بر فکرش غلبه کند او در خلق بساتند و سرکش با خلق است و بی کوشش و بی حال و بی تدبیر در کار و اگر در کار دنیا و لذات مادی هم جنبش و کوششی از روی احتیاج کند در کار طاعت حق و خدمت خلق بسیار بی علاقه است و بی حذر و احتیاط و مانند مردم افسوونی بی قدرت و اراده است و همیشه بتخیلات و اوهام و تلون بی انتظام عمر بسر میبرد نه خیری از او بخود رسد که در تکمیل نفس ناطقه خویش تحصیل علم و عمل کند و نه خیری از او با اجتماع میرسد و نه خدمتی با نفع از بخلق میکند و دائم بچون و چرا با خدای خویش و اعتراض بر پروردگار با عنایت و حکمت و رافت و رحمت است و چون رب النوعشان ابلیس بشکوه (رب بما اغویتمنی) باضلال مردم در جبر بوسوسه است و همیشه

با اسف و اندیشه و غم و اندوه و دلتنگی بسر برد که (ضاقت علیهم الارض بما رحبت) و اگر مال و جاهی یابد فکرش از عهده استفاده از آن بر نیاید و این فکر غلط بهزار رنج و زحمت در دنیا و عقبی آنرا مبتلا گرداند اما بانهور و تکبر و نخوت و غرور خود پسندی است ولی کمتر در پی جمع مال و آمال و مقام است و کمتر با تزاحم و تعارض حرص دنیا است کمتر حقد و کینه و حسد میورزد و در آغاز حوادث جبان در انجام بی باک است بیشتر از لذات دنیا و مقامات آن با تخیلات باطل خود سرگرم است اعاذنا الله منها

اثر اخلاقی و افعالی تفویض

آنرا که عقیده غلط و باطل تفویض است یا بر او این فکر غالب است در خلق حریص و مآل اندیش و با تدبیر و احتیاط در کار دنیا پر کار لیکن بدکار و متزاحم و متعارض با خلق است کبر و غرور و نخوت و وعوت و خود پسندی مجبران بر آنان افزون در وصول بآمال و مقامات دنیای عاجل ساعی و بواسطه مآل اندیشی مفرط در اقدام بر حوادث بزرگ عاجز و در مبارزه با خوف و جبن و فرار مواجه شود و چون قدرت و اختیارش را منفصل از حق میداند و مفوض بخود در معنی از خدا منقطع است در حقیقت بمصدق (من اعرض عن ذکرى فان له معیشه ضمکا) از توجه بآن عالم قدرت بی نهایت محروم و مطرود است آنان را هم ضیق صدر و دنائت همت و نقص فکر است هم بی اشتیاقی بعام و حکمت و بزرگی و سرافرازی است و اگر قضا و قدر الهی مال و جاهی باو دهد از سعی و تدبیر خود داند در احسان بخلق بخل و رزد و ممسک و شحیح النفس لئیم الطبع است نفع و خیر را جز بر خود و اهل خود نخواهد چون سیاست و تدبیر خود را مؤثر نام در حصول مقاصد خویش پندارد اگر ملک و سلطنت و قدرتی یابند چون فرعونان غوغای (انار بکم الاعلی) برانگیزند عالم را مسخر خود و خلق را بندگان خویش پندارند هر ظلم و اعتساف بر آنان روا دارند غافل از خدای منتقم و بی خبر از آنکه (یدالله فوق ایدیهم) است بدان قدرت ناچیز موقت دو روزه چنان مفرورند که گویی از ازل چنین بوده و تا ابد بر این حال هستند غافل از اینکه چون شاهان گذشته ضحاک و دارا و اسکندر و محمود و چنگیز و نادر و غیره بکوچکترین حوادث عالم تمام ملک و قدرت و سلطنتشان بباد رفته و اسم و رسمی

از آنان در جهان باقی نخواهد ماند (کمتر کو امن جنات و عیون و ذرّوع و مقام کریم و جنّة کانوافیهافا کهین کذلک و اورثناها قوماً آخرین فما بکت علیهم السماء و الارض و ما کانوا منظرین) آن کس که از ان منبع وجود و صرف الخیر و الجود و دریای بی پایان حسن و جمال و لطف و کمال خود را من فصل دید و وجود و قدرت خود را مفوض بخویش پنداشت قطره ناچیز گشت و بورطه شرک و جهالت در ماند و بغرور و خود بینی و بت نفس پرستی در افتاد پیوسته بفقر و ضعف همت و رنج و حسرت و نقص فکرت و جهل و حیرت اسیر گشت و در دو عالم از فیوضات و الطاف بینهایت حضرت احدیت محروم و مردود ماند و آنانکه بعکس وجود خود و قدرت خویش را در مقابل حق قدرت ظلمی و ناچیز یافتند آنها وصل بدریای قدرت بینهایت حق گردیده و در دو جهان در وسعت و سعادت و آسایش ابدیست میکنند در کتاب محاسن (قال الصادق ع قال رسول الله ﷺ اذا قال العبد لا حول ولا قوة الا بالله فقد فوض امره الى الله و حق علی الله ان یکفیه) بنده که بحقیقت و بزبان ذات و حال و مقال گفت حول و قوه جز برای خدا نیست قدرت را مفوض بخود ندانست و وجود خود را بخدا تفویض کرد و بطاعت و عبادت تفویض را کامل نمود بر خداست که تمام امورشان را کفایت کند و خواهد کرد و مرغ جانسان همیشه در بهشت رضا و تسلیم و طایر قدس آشیانشان در باغ رضوان در پرواز است .

(تاثیر اخلاقی مذهب امر بین الامرین)

اما آنانکه قائل و معتقدند بامر (بین الامرین) آنها در ظل تو حید حقیقی و استغراق در شهود حضرت حق پیوسته و روحشان بانشاط و ابتهاج قرین است و بتمام امور عالم خوش بین و بحوادث جهان راضی و مطمئن و آرام خاطرند که (الابذکر الله تطمئن القلوب) آنان با فطرت پاک باشجاعت و همت و حلم و سخاوتند چون خدا را مؤثر جهان دانند و بر امطیع فرمان و بخلق با عدل و احسانند با خود پرستی مخالف بانیکان و خدا پرستان موافق همه عمر سرشار و مسرور و باهر پیش آمد شادمان و دلخوشند هرگز خوف و هراس در آنان راه ندارد و سپاه حزن و اندوه بکشور قلبشان

قدم نگذارد اگر سلطنت یابند با کمال عدل و رعیت پروری اگر فقر در نهایت آبرومندی
زیند در مکتب توحید کامل قرآن از پرتو همین فکر عالی سپاهیان اسلام هم تسلیم قضاو
قدر بودند و هم کمال سعی و کوشش را در فتح بلاد و تربیت عباد داشتند و همه در کمال
پردلی و بی پروائی و نیروی روحی.

قل کل من عند الله وما تشاؤون الا ان يشا الله

(قل ان یصیبنا الا ما کتب الله) فاتح اقلیم جهان شدند و ملک جسم و جان را مسخر
کردند و اساس خداپرستی و عدل و احسان را در میان خلق استوار کردند و در عین شجاعت
و شدت رؤف و مهربان بودند با دشمن چدرسد بادوست پیش از آنکه کشورها را مسخر
کنند ملک دلهارا متصرف شدند هنگام غالبیت و مغلوبیت همراهمشیت خدا محول داشته
و حالشان یکسان بودند هنگام غلبه و فیروزی از خدا غافل شده و غرور و ظلم ستمگری کردند
و نه گاه مغلوبی و زبونی و شهادت بحکم (عیسی ان تکرهوا شیاً و هو خیر لکم) و (لانحسبن
الدین قتلوا فی سبیل الله ما و اتا بل احياء) آنان را هیچ گونه ذلت و زبونی و خواری نبود همیشه
درائر این فکر.

یسد الله فوق ایدیهیم و ما رمیت اندمیت و لکن الله رمی

مغرور قدرت خود نبودند و دست خود را آستین قدرت حق شناختند خدمت و احسان
بخلق را برای رضای حق سرلوحه زندگانی خود نگاشته و انجام حوائج مردم را مقدم بر انجام
کار خویش میداشتند آری این گونه اخلاق لازم داین تعلیم عالی و در پر تو این معنی بزرک
(امر بین الامرین) است که توحیدذاتی حق و صفائی و افعالی در آن منظوی است خود را و همه
چیز را در مقابل خدا ناچیز همی دانند و رسم بندگی حق را فرانگذارند و جنبه یلی الرب را
بر جنبه یلی النفس مقدم داشته بزبان ذات و صفات گوید.

جز بمیل حق نجنبد میل من نیست جز عشق احد سرخیل من

اگر مال و جاهی یابند در راه دوست بمسکینان عطا کنند دوستان از وجودشان

محفوظ و دشمنان از ظلم و از ارشاد محفوظند بانیگان لطف و مهر و وجود و احسان با بندگان
عدل و قهر و حکم و فرمان خوی آن پا کاست

(معنی جبار و جابر در حضرت احدیت)

هر گاه جابر و جبار اطلاق بر ذات احدیت شود آنجا بمعنی تکمیل نواقص و تدارك
آفات ممکن است نه بمعنی اکراه و اجبار خلق در افعال چنانکه در دعای معصوم ع وارد است
(یا جابر العظم الکسیر) ای خدائیکه هر هم زخم استخوان شکسته و شفای دل‌های خسته‌ای جبار
یعنی نقص معلولات را بکمال میرساند و ضعف و زیان آنهارا جبر آن میکند و هر موجودی را از
تزام عالم طبیعت و تمناع قوای جسمانی و عادت میرها ندو بکمال لایق او در نظام کلی نائل میگردد

جبر و عشق

از بیانات سابق روشن شد که جبر با کراه و بدون میل کار کردن است لذا گفتیم
خلاق ابداً در طاعت و عصیان بلکه در هیچ کار طبیعی و اختیاری مجبور نیستند پس هر گاه
در سخنان نظم و نثر بزرگان که مأخوذ از کتاب و سنت الهی است جبر عشق و قهر عشق و الزام
عشق و امثال دیده شد بظاهر تناقض است زیرا جبر اکراه و عدم حب و عشق کمال
حب است اما در اینجا نیز جبر تکمیل است نه اکراه تا تناقض واقعی باشد بلکه اضافه
قهر و جبر به عشق اضافه بیانه است یعنی عشق در تمام عالم امکان بر قوای عالم حکم
فرماست و هیچ موجودی سر از فرمان عشق نتواند کشید در کتاب حکمت الهی جلد اول
آنجا فاعلیت حق را در ایجاد فاعل بالحب الکامل که عشق است بیان کردیم و چون عالم
بتمام مراتب صعود و نزول و بسط و مرقب مجرد و مادی طبیعی و ارادی و جواهر و اعراض
ملک و ملکوت سلسله طولی و عرضی بالتمام ظل خدا و تجلی و اشراق الهی هستند پس همه
موجودات عالم بفاعلیت ظلی فاعل بالعشق و الشوقند و ابدا در کلیه نظام عالم ایجاد جبر
(یعنی کراهت فاعل در فعلش) وجود نخواهد داشت باز برای تأیید اصل مقصود که نفی جبر
و نفویض است سخنی از مقام امامت نقل میکنم.

فضل ابن سهل ذوالریاستین که نخست وزیر مأمون الرشید بود
 محضر ثامن الاممه حضرت رضا (علیه آلا ف النحیة و الثناء) از آن بزرگ
 تفویض را سؤال کرد حضرت در پاسخ بیانی فرمود کامل و جامع درخور
 خلاصه اش آنکه خدا عادلتر از آنست که بندگان را اجبار واکراه در
 بر آن عمل جبری عذاب و عقاب کند و باز خدا حکیم تر از آنست که
 بخود آنان وا گذارد و عمل شان را مستقل بخودشان تفویض کند در این
 (معنی امر بین الامرین) است که مشروحاً بیان گردید برهانی روشن بر
 بیان فرمود که آن مرد دانشمند حقیقت را دریافت اکنون برخی اشعا
 مذکورن کر میشود:

(عارف رومی گوید)

عشق قهار است و من مقهور عشق	چون قمر روشن شد
عشق بحری آسمان بروی کفی	چون زلیخائی
عشق جوشد بحر را مانند دیک	عشق سازد کوه را
عشق آنشعل است کو چون بر فروخت	هر چه جز معشوق باقی
گر نبودی عشق کی کشتی جهان	جنبش عائم ز جاذبه

(بلبل باغ عشق حافظ گوید)

درازل پر تو حسنش ز تجلی دم زد
 عشق پیدا شد و آتش
 در آن فضا که خورشید اندر شماره ذره است
 خود را بزرگ دیدن شرط
 در کار خانه عشق از کفر ناکزیر است
 آتش که را بسوزد کربو

حقیر گفته‌ام

ما اسیر جبر عشقیـم ای خرد معـذور دار
عاقلان مستانه گفتند اختیاری داشتیم

چون الهی مرغ مینالد در این گلشن هنوز
کل نمی‌داند که ما در دل چه خاری داشتیم

هر که که بر کیرم قلم تاز اختیار آرم رقم
جز شرح جبر عشق تو ناید بتحریر ای صنم
سبوح گویان قدسیان بر حسنت ایر شک بتان
تنها الهی نیست زان صورت بتکبیر ای صنم

باز گفته‌ام

آتش عشقت چه بد لها فتاد ای خنک آن دل که چو شمع ایستاد
وانکه گریزد که نسوزد همی شمع فروزد بدم تند باد
قاهری ای عشق جهانگیر دوست ورتو بسوزی همه عدل است و داد
بلبل این باغ چه شیرین سرود شور (هو القاهر فوق العباد)
یعنی اگر دوست و کرد دشمنند خلق جهان هیچ مکن انتقاد
دوست بود دست و همه آستین دست بود این همه بگرفت و داد
سعدی فرماید :

ملامت کوی عاشق را چه گوید مردم دانا

که حال غرقه در دریا چه داند خفه بر ساحل

هر آن عاشق بود داند که مجنون صبر نتواند

شتر جائی بخواباند که لیلی را بود منزل

حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق چنان شده است که فرمان حاکم معزول

حقیر گفته‌م .

بمهر او همه عالم شتابان	بقهر عشق گردد مهر تابان
که عشق است آیت الله اکبر	سخن از عشق گو و ز عقل بگذر
مکرم شد بسر عشق آدم	منور شد بنور عشق عالم
	(باز در قصیده طغرائیه سروده‌ام)
پیر است و بسان عشق برنا نیست	عقل ارچه جهان بدان بودستوار
دانشوری ای حکیم دانا نیست	عشق است که راز دهر بگشاید
نقشی نه که در سرشت زیبا نیست	کردیده پاک عشق بکشائی
چشمی که بنور عشق بینا نیست	زیبائی این جهان کجا بیند
عشق است حساب سود و سودا نیست	جان سوزی و دلفروزی است اینجا

چون این مسئله از مشکلات علم کلام و حکمت است و حکیم ابونصر رحمه الله اختصار از آن در گذشته بود ناگزیر بتشریح شدیم و با استمداد و اقتباس از مشکلات قرآن مبارک و منبع حکمت اهل بیت رسالت ع بقدر فکر ضعیف خود مسئله را بحمد الله المتعال روشن مشروح ساختیم والله اعلم با سرار العالم .

كُلُّ ادْرَاكِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لَشَيْءٍ خَاصٍّ
كَزَيْدٍ أَوْ شَيْئِي عَامٍّ كَالْإِنْسَانِ وَالْعَامِّ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ
رَوِيَّةٌ وَلَا يُصَكُّ بِعَاسَّةٍ وَأَمَّا الشَّيْءُ الْخَاصُّ فَإِمَّا
أَنْ يُدْرَكَ وَجُودُهُ بِالِاسْتِدْلَالِ أَوْ بِغَيْرِ اسْتِدْلَالٍ
وَإِسْمُ الْمُشَاهَدَةِ يَقَعُ عَلَيَّ ادْرَاكِ مَا تَبَيَّنَ وَجُودُهُ
لِي بِاتِّهِ الْخَاصَّةِ بِمَعْنَاهَا مِنْ غَيْرِ وَاسْطَلَّةِ اسْتِدْلَالٍ
فَإِنَّ الْاسْتِدْلَالَ عَلَى الْغَائِبِ وَالْغَائِبُ يُنَالُ بِالِاسْتِدْلَالِ
وَمَا لَا يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ يُحْكَمُ مَعَ ذَلِكَ بِاتِّهِ بِالشَّكِّ
فَلَيْسَ بِغَائِبٍ وَ كُلُّ مَوْجُودٍ لَيْسَ بِغَائِبٍ فَهُوَ
مُشَاهَدٌ وَالْمُشَاهَدَةُ ادْرَاكِ الْمُشَاهَدِ وَ هِيَ أَمَّا
بِمُبَاشَرَةٍ وَ مُلَافَاتٍ وَإِمَّا مِنْ غَيْرِ مُبَاشَرَةٍ وَ
مُلَافَاتٍ وَ هَذَا هُوَ الرَوِيَّةُ وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ لَا يَخْفَى
عَلَيْهِ ذَاتُهُ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِالِاسْتِدْلَالِ فَجَائِزٌ عَلَيَّ
ذَاتِهِ مُشَاهَدَةٌ كَمَالِهِ مِنْ ذَاتِهِ فَإِذَا تَجَلَّى لِغَيْرِهِ
مُعْنِيًا عَنْ الْاسْتِدْلَالِ بِمَا مُبَاشَرَةٍ وَلَا مُمَاسَّةٍ كَانَ
مَرْتَبًا لِذَلِكَ الْغَيْرِ اذْ لَوْ جَازَتْ الْمُبَاشَرَةُ تَعَالَى عَنْهَا
لَكَانَ مَلُوسًا وَمَذُوقًا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ
وَ إِذَا كَانَ فِي قُدْرَةِ الصَّانِعِ أَنْ يَجْعَلَ قُوَّةَ
هَذَا الْادْرَاكِ فِي عُضْوِ الْبَصَرِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَ الْبَقْتِ

فصل ٥٨ از (ولایس)

لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ هُوَ تَعَالَى مَرْتَبًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
 مِنْ غَيْرِ تَشْبِيهِ وَلَا تَكْيُفٍ وَلَا مُسَامِتَةٍ وَلَا مُجَادَاتٍ
 تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ وَلَا لَبْسَ لَهُ فَهُوَ صَوَّاحُ
 فَهُوَ ظَاهِرٌ وَكُلُّ شَيْءٍ يَخْفَى فَإِمَّا لِسُقُوطِ حَالِهِ
 فِي الْوُجُودِ حَتَّى يَكُونَ وَجُودُهُ ضَعِيفًا مِثْلُ
 نُورِ الضَّعِيفِ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِشْدَادَ وَجُودِهِ وَ
 قُوَّةِ الْمَدْرِكِ عَنْهُ وَحِظَهُ مِنَ الْوُجُودِ قُوَّةً مِثْلُ
 نُورِ الشَّمْسِ بَلْ قَرَصِ الشَّمْسِ فَإِنَّ الْإِبْصَارَ إِذَا
 رَمَقَتْهُ آبَتْ حَسِيرًا وَخَفِيَ شَكْلُهُ عَلَيْهَا كَثِيرًا
 وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِسِتْرِ وَالْإِسْتِرِ أَمَّا مُبَايِنٌ كَالْحَائِطِ
 يَحُولُ بَيْنَ الْبَصَرِ وَ مَا وَرَاءَهُ وَإِمَّا غَيْرُ مُبَايِنٍ
 وَهُوَ إِمَّا مُخْتَلِطٌ لِحَقِيقَةِ شَيْئِي وَ أَمَّا مُلَاصِقٌ غَيْرُ
 مُخَاطِطٍ وَ الْمُخَاطِطُ مِثْلُ الْمَوْضُوعِ وَ الْمَوَاضِعِ
 لِحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي غَشِيَتْهُ فَهِيَ خَفِيَّةٌ فِيهَا
 كَذَلِكَ الْحَالِ لِسَائِرِ الْأُمُورِ الْمَخْصُوصَةِ
 فَلِأَعْقَلٍ يَحْتَاجُ إِلَى تَقْشِيرِهَا عَنْهَا حَتَّى يَخْلُصَ
 فَإِذَا حَصَلَ لَهُ الْخُلَاصُ وَصَلَ إِلَى حَاقِ كُنْهَهَا
 وَ الْمُلَاصِقُ مِثْلُ الثِّيَابِ لِلْأَبْسِ وَ هُوَ فِي
 حُكْمِ الْمُبَايِنِ.

اثبات رویت واجب تعالی

مقدمه در اقسام علم

علم بمعنی مطلق ادراک چند قسمت گردد .

(۱) علم یا ضروری است و بدیهی یا نظری و کسبی اول علمی که بدلیل محتاج است دوم آنکه محتاج دلیل است.

(۲) علم یا تصویری است یا تصدیقی اول ادراک موضوعات و محمولات بدون نسبت است دوم ادراک نسبت محمولات بموضوعات است .

(۳) علم یا یقینی است یا ظنی اول علمی که مطابق واقع بدون شائبه احتمال خلاف منی علمی که حقیقت بی پرده تخیلات و اوهام ادراک شود دوم علم راجح با احتمال خلاف منی آنکه معلوم در حجاب وهم و خیال باشد

(۴) علم یا اجمالی است یا تفصیلی اول علم باشیاء متکثر بنحو وحدت و بساطت است دوم بنحو کثرت و خصوصیت اول مانند علمی که از حکیم یا فقیه یا ریاضی پرسند ما این علوم را امیدانید گوید بلی و مجملا در نظر اوست دوم مانند آن هنگام که یا تدریس کند یا تالیف که مسائل بتفصیل در نظر اوست و این اجمالی و تفصیلی باصلاح حکماست (۵) علم یا اجمالی و یا تفصیلی باصلاح اصول فقه اول مانند علمی که تعلق گیرد صحت احدی الصلواتین یا بطهارت احدی الانائین نه بخصوص یکی یا بحرمت احدی الاختین ه بخصوص دوم مانند علم بصحت یا بطهارت یا حرمت احدهما بخصوصه

(۶) علم یا الدنی است یا تحصیلی اول علمی است که خدا بیواسطه تعلیم بشری انبیاء و باولیاء خود آموز دو بواسطه تحصیل نسبت اشاره بآنست (علمك مالم تكن تعلم) و علم الادم الاسماء (و آینه من لدنا علما) تحصیلی مانند علوم علماء و مکتشفین که بواسطه تعلیم و تعلم است و بشر بر حسب استعداد از آن علوم بهره مند شوند (۷) علم یا فعلی است یا فاعلی اول علمی است که از معلوم خارجی در عالم پدید آید مانند علم ما بفلک و خورشید و ماه دوم

علمی است. که معلوم خارجی از آن علم پدید آید مانند علم مخترع و مهندس و معمار بصنعت و بنا که نخست در علم است و سپس در خارج آید.

(۸) علم یا حصولی است یا حضوری اول علمی است که صورت ذهنی واسطه علم بامر خارجی گردد مانند علم انسان بامور عالم بواسطه قوای درونی که صورت علمی آنها مابعدالانکشاف امر خارجی است دوم علمی است که خود امر خارجی بیواسطه صورت ذهنی معلوم گردد مانند علم انسان بوجود خود و بصورت ذهنی خویش و علم هر ذات مجرد بذات خود و مانند علم واجب متعال بذات خویش و معلومات خود که کلیه موجودات عالم از مجردات و مادیات کلیات و جزئیات است این مقدمه که معلوم شد باز گوئیم علم متعلق بمعانی کلی حصولی است نه حضوری و علم متعلق بامر شخصی علم حضوریست پس معلوم است که حقیقه رویت اشیاء بحسب باصر بحقیقت از قسم علم حضوری بشمار است و علم حضوری بمعنی حقیقت رویت است.

اما اینکه رویت محتاج بشرایط ابصار است از قبیل سلامت بصر نور و قرب و بعد معین و غیره این امور مدخلیت در معنی رویت ندارد حقیقت رویت علم نام یقینی بخود ذات شخصی معین است بیواسطه صورت ذهنی پس هر گاه خود امری را بعلم یقینی حضوری ادراک کنید به حقیقت آن را رویت کرده اید و این علم هیچ کم از رویت نیست بلکه رویت کامل و کاملترین رویت است حال معلوم است که بحث مفصلی که بین متکلمین است در اینکه آیا واجب متعال (خدا) رویت شدنی است و خلق او را در این عالم یا عالم آخرت توان دید یا نه این بحث از جهات بمعنی علم و رویت دامنه وسیع نزد متکلم اشعری و معتزلی یافته و در اخبار معصوم و قواعد علمی رویت بچشم محال و بقلب ممکن است در اصول کافی شریف است که مردی شجاع و ناطق زغلب نام خدمت حضرت مولی الموحدين سيد العارفين امير المؤمنين عرض کرد (هل رأيت ربك) خدایا دیده حضرت فرمود (و یحك يا زغلب ما كنت اعبد رباً لاه) هرگز خدا ای که ندیده ام نمیپرستم عرض کرد (کیف رأيتہ) حضرت ع فرمود (و یحك يا زغلب لم تره العیون

بمشاهده الابصار ولا کن راته القلوب بحقایق الایمان الخ)

زینندگان آفریننده را

بنینی مر نجان دو بیننده را

چشم سر حق را نتواند دید

و بچشم دل خدا را توان دید

و همچنین ابوبصیر از حضرت کاشف الحقایق مولینا الصادق روایتی کند که مضمون و خلاصه اش این است که قوم یعنی اهل سنت گویند خدا را در قیامت توان دید حضرت فرمود آیا تا امروز خدا را نمی بینی خدا را در دنیا و در آخرت بچشم قلب و دیده دل توان دید و بچشم سر هر کز در هیچ عالم نتوان دید پس رویت متعلق بحق بمعنی حقیقت رویت است که علم حضوری شهودی بحق تجلی حق در قلب پاک بنده گانست که (لایسغنی ارضی و لاسمائی ولیکن یسغنی قلب عبیدی المؤمن) اکنون بشرح کتاب پرداخته گوئیم

ادراك بمعنی حصول مدرک در قوه مدرک در مقدمه گفتیم چند نوع است یکنوع آن علم است که اینجا مراد علم ارنسامی و بنحو کلی است و یکنوع آن مشاهده است و یکنوع آن رؤیت است و این تقسیم در ادراك تابع نحوه وجود مدرک است پس گوئیم هر ادراکی یا ادراك شئی خاص شخصی است یا ادراك شئی عام کلی و اگر مدرک عام کلی باشد رویت شدنی نباشد و تماس با قوه حس نتواند یافت پس بچشم و سایر حواس ظاهره درک نشود اما مدرک خاص شخصی یا درک شود باستدلال و حد وسط یا آن که بسی واسطه خود بعینه ادراك شود و بی نیاز از برهان باشد و مشاهده درک عین موجود جزئی مشخص باشد بی واسطه برهان و معلوم است چیزی که خود بعینه درک شود غایب نباشد و استدلال در جستن غایب بکار آید و آنچه درک شده با درک یقینی بدون شائبه شک و بی نیاز از استدلال بوده پس البته مدرک از مدرک غایب نبوده و هر چه غایب نیست و ادراك شده مشاهده است که همان ادراك یقینی موجود جزئی مشخص بعینه باشد پس گوئیم مشاهده یا بملاقات و در پیوستن با شاهد محتاج است یا محتاج نیست آن قسم مشاهده که محتاج ملاقات نیست حقیقت رویت است خلاصه بحث آن که مدرک یا عام و کلی است یا خاص و جزئی و قسم دوم یا

در ادراك محتاج پیوستن و اتصال جسمانی با مدرك هست یا محتاج نیست
دوم مشاهده سیوم رویت است این مقدمه را که در یافتیم حالی که بیان اصل مقصود
در معنی رویت بذهن عامه مردم چنین رفته که حتماً با چشم سر تواند بود
با این خصوصیت که در مردم است نباشد رویت از او ممکن نیست پس حض
رویت ممکن نیست تعالی عما یقول الظالمون و همچنین در سمع نیز عامه احتیاج
کنند پس آنچه در آیات قرآن و سایر کتب آسمانی وارد است که ان (الله
میشنود و میبیند گفته اند یعنی علم بمسموعات و مبصرات دارد و خدا چیزی را
نعوذ بالله و باز توهم کرده اند عامه که در رویت مشاهده موجود شخصی است که
جسمانی داشته باشد و حضرت احدیت که منزله از جسم و جسمانی است و با
جسمانی ندارد هرگز رویت نشود ندخود ذات خود را رویت کند و نه مؤ
یا روز قیامت رویت توانند کرد و نه هیچ قوای ادراکی در هیچ يك از عوالم غیه
تواند دید پس آنچه پیغمبر فرموده که مؤمنین روز قیامت خدا را می بینند
(ما رایت شیئاً الا و رایت الله فیه) یا لم اعبد باله الا انرا حمل بر علم یقینی کرده
این توهم گوئیم حضرت حق عز سلطان بهی شك ادراك ذات خود کند و در ادراك
و حد وسط نیست بلکه بحضور ذات مشخصه است در نزد ذات پس ادراك او
باشد پس خود را مشاهده کند و چون ذات او جسم و جسمانی نیست شهود
جسمانی نکنند پس حقیقت این مشاهده رویت باشد و بدین بیان روشن شد
ذات خود را رویت کند .

و باز گوئیم حقیقت رویت در حد کمال هم حاجت بآلت چشم ندارد و
دیدن محتاج به چشم هستند از جهت نقص وجود آنهاست و هر گاه کامل شوند و
بجسمانیات برهند و داخل در سنخ مجردات عالم قدس شوند چنانچه آن
جسمانی نیستند انسان مجرد هم در دیدن مجردات در آن عالم محتاج

بلکه ببینند و بشنود به تمام هستی خود و همچنین سایر قوای او چنانکه عقول مجرد و حقیقت وجود ذات حق عز اسمه کل او علم و کل او قدرت و کل او سمع و کل او بصر است و لفظ کل را در حضرت الهی مقابل جزء توهم نکنی که وی را جزء نباشد و کل مقابل جزء نیست و مراد آنست که حقیقت حق حقیقت علم و قدرت و سمع و بصر است و حقیقت علم و قدرت و سمع و بصر نیز حقیقت حق است پس مؤمنین نیز چه در این عالم حس و چه در عالم عقل هر گاه بدان کمال رسند و گوهری مجرد شوند بی آلت چشم و گوش ببینند و بشنوند و حضرت حق عز اسمه هر گاه در آینه قلب انسان مجرد تجلی کند آن انسان بچشم قلب حقیقت مشخصه الهی را در آن تجلی مشاهده کند و اگر مشاهده حضوری نمیکرد بلسان خطاب با وی سخن نمیکفت و (ایا ک نعبد و ایاک نستعین) بی مفهوم و منظور بود و چون مشاهده او اتصال جسمانی را نیازمند نیست پس آن مشاهده رویت باشد نتیجه این است که مؤمنین حق را نه فقط در روز قیامت بلکه در دنیا نیز بچشم باطن رؤیت کنند (عمیت عین لا تراک) کور باد چشمی که تو را نبیند.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است
بر رخ او نظر از آینه پاک انداز
بچشم عشق توان دید روی شاهد غیب
که نور دیده عاشق ز حسن و عشوق است
و حق اول که دانش بر او معلوم باشد در صورتی که محتاج به هیچ وسط و برهان نیست این رؤیت است پس جمال و کمال ذات خود را مشاهده و رؤیت کند بذات خود و چون تجلی کند در قلوب اهل ایمان و معرفت عارف جمال حق را بی مباشرت و اتصال جسمی در آن تجلی مشاهده کند بشهودی که بمعنی رؤیت است یعنی مشاهده بی پیوند جسمانی چون مباشرت جسمی فرع جسمانی بودن حق است و آن بروی محال باشد پس حق با لمس و ذوق یا قوای جسمانی دیگر در نیاید و مشاهده او بآلات جسمانی محالست و ذات خداوندی که تواناست روز قیامت بعضو چشم که خاک شده قوت بینائی باز عطا کند و بیننده چیزها کند چگونه اهل ظاهر استبعاد کنند که حق روز قیامت خود را بی واسطه عضو چشم به مؤمنین و اهل معرفت مرئی سازد که اهل ایمان بدیده باطن ویرا ببینند و هیچ مشابَهت بمبصرات و محسوسات نیز پیدا نکند و آن دیدن شبه دیدن جسمانیات نباشد که بمسامه و محاذات محتاج باشد

پس منکرین که گویند حق هیچگاه در دنیا و عقبی دیده نشود جاهل بمعنی حقیقی رؤیت میباشند و آنانکه گویند خدا را بصورت جوانی زیبا بچشم سرروز قیامت مؤمنین ببینند نیز جاهل و مشرک بحقیقت حق باشند تعالی عما یشر کون آری حق چون در ایجاد عالم در حقیقت پرده از روی خویش بر انداخته و در آینه خلق عکس جمال خود را پدیدار نموده است

حسن خویش از روی خوبان آشکارا کرده ای

پس بچشم دیگران خود را تماشا کرده ای

ز آب و گل عکس جمال خویش بنموده ای

مهر گیل رخسار و ماه سرو بالا کرده ای

خود تو معشوقی و پنهان در لباس عاشقی

هر که از خود جلوه بر خود نقاضا کرده ای

جلوه حسنت نگنجد در زمین و آسمان

در درون سینه حیرانم که چون جا کرده ای

که (لایسمنی ارضی و لاسمائی ولكن یعنی قلب عبدی المؤمن) جامی

پس حق بی پرده و آشکار است و شرح پیدائی و سر پنهانی او را بیان کردیم و چون شرح

پیدائی و پنهانی خدا در فلسفه اعلی و حکمت الهی در مرتبه اول اهمیت است که علی (ع)

فرمود (اول الدین معرفه) معرفت خدا اول حقیقت دین و علم و حکمت است باز بیان دیگر

این مطلب را توضیح داده و گوئیم موجودات بر سه قسم تقسیم میشوند یا در

درجه قوت و شدت وجودند یا در مرتبه ضعف و عجز وجودند یا متوسط بین قوت

و ضعف و بطور کلی از این سه قسم بیرون نیست اما آنکه در منتهی قوت وجود است

از بس هویدا و ظاهر است در ظهور خود پنهان شود و مدرك ضعیف تاب مشاهده او نیاورد

و در مقابل شدت نوریت و کمال ظهور او عاجز و مقهور گردد چنانچه چشم در مقابل نور

یا قرص خورشید مقهور و ناتوانست (دوم) آنقسم موجودی که در نهایت ضعف باشد نیز ادراک

نشود بواسطه آنکه چون ثبوت او فی نفسه ضعیف و قرین عدم است در مدرك نیز وجودش

در منتهای ضعف است و ادراک آن چون عدم ادراک است و آن مثل وجود زمان و حرکت

وهیولی است پس اینها بحقیقت ادراک نشوند زیرا ادراک فرع تحقق و فعلیت یافتن مدرک است در مدرک و هر چه فعلیت پیدا کند نه اینها باشند زیرا اینها را فعلیت فی نفسه نیست تا در ذهن فعلیت پیدا کند (قسم سیم) که وجود در مرتبه متوسط بین شدت و ضعف است ادراک توانند شد با شرایط ادراک هر يك و آن دو قسم دیگر مخفی باشند یکی از فرط ظهور و ضعف مدرک مانند حقیقت وجود که ذات احدیت است عز سلطانیه دیگری از ضعف وجود و لغزش آن از ادراک مانند زمان و حرکت و هیولای عالم جسم (نزد کل قائلین هیولای جوهری و عرضی) که ماده اولی سرحد و جود و عدم در ذهن و خارج است و حضرت حق عز اسمه مخفی بودنش از قسم اول باشد و اگر آن قسم که وجودش متوسط بین قوت و ضعف است پنهان و مخفی باشد لابد حجاب و مانعی از ادراک داشته و آن مانع از سه قسم بیرون نیست یا پرده حجاب مباین است یا غیر مباین و غیر مباین یا مخلوط و آمیخته است یا ملصق مثال این سه قسم را بیان کنیم :

مثال اول که چیزی بحجاب مباین مخفی شود چنانکه ماه در پرده ابر

مثال قسم دوم که چیزی در پرده غیر مباین مخلوط پنهان شود چنانچه حقایق این عالم حس در پرده عوارض مادیّه مشخصه که آن حقایق با پرده های عوارض مشخصه مادی آمیخته بهم اند که بیانش در گذشت در کیفیت ادراک و گفتیم آنجا که عقل این گونه حقایق را تا از پرده عوارض مشخصه بیرون نیاورد و تجرید نکند ادراک نتواند کرد و هر گاه حقیقت آنها بتجرید عقل از حجاب عوارض بیرون آید آنگاه با ادراک عقلی درآیند .

مثال قسم سیم که چیزی در پرده ملصق پنهان باشد چنانچه بدن در زیر لباس و این خود واضح است و این قسم را گرچه حجاب مباین نیست ولی در حکم مباین است از این رو که خود حجاب و محجوب موجود بدو وجودند و اینجاست که سزاوارن گراست و تفاضل از آن روان نیست بیان مذاق دو نحوه ادراک کلی است یکی رأی حقیر که ان نظر صدر المتألهین شارح فلسفه الهی است که با مشائین در کیفیت ادراک عقل موافق نیست یکی رأی مشائین که گویند عقل تفسیر و تجرید کند حقایق مخلوط با عوارض مادیّه را و بتجرید و تفسیر

عقل آنها معقول بالفعل شوند چنانکه حکیم فارابی اینجا در فص ۴۵ بیان کرده اما نظر ما آنست که مدرک خود در مقام حس و محسوس بمرتبۀ تخیل که مجرد برزخی است و سپس بتجرد کامل عقلی که مقام عقل و معقول است انتقال یابد توضیح مطلب آنکه مشائین گویند محسوسات معقول بالقوه اند اول قوه خیال آنها را از محسوسیت و عوارض مادی خارجی بیرون آورد و آنها را متخیل بالفعل کند و با ادراک خیال باز عوارض ذهنی با آن حقیقت مخلوط است مرتبۀ دیگر عقل از موطن خیال و عوارض ذهنی آن صور خیالی را تجرید مطلق کند و از تمام عوارض و غواشی برهنه سازد آنگاه معقول بالفعل شوند پس محسوسات که معقول بالقوه اند بدو تجرید یکی تجرید خیالی دیگر تجرید عقلی معقول بالفعل شوند و این حرکت محسوس است بعالم معقول و صدر المتألهین مطلب را بعکس تحقیق فرموده یعنی نفس در مرتبۀ حس با محسوس بالفعل متحد است و در مرتبۀ خیال با متخیل بالفعل متحد و در مرتبۀ عقل با معقول بالفعل بنا بر این چون ادراک صور خیالی کند نه چنانکه مشائین گفتند محسوس را تجرید از عوارض خارجی نموده و آنرا صورت متخیله قرار دهد بلکه خود نفس از مقام حس مجرد برزخی خیالی یافته و بمرتبۀ خیال رسیده است همچنین است در معقول نه آنکه نفس محسوس را اول مجرد از عوارض خارجی ساخته و در خیال آورده و بعد صورت خیالی را باز تجرید ثانوی از مطلق عوارض ذهنی و خارجی کند و در مرتبۀ عقل آورد بلکه نفس در مرتبۀ محسوسیت خود که مخلوط با همه عوارض است اول مجرد از عوارض ماده خارجی یافته و قدم باقلیم خیال گذارد و چون در مرتبۀ خیال نفس را مجرد تام حاصل نیست و هنوز مطلقاً عوارض از وی دور نشده ثانیاً از اقلیم خیال بعالم عقل انتقال یابد و خود از مطلق عوارض مجرد پیدا کند و بمقام عقل بالفعل برسد آنگاه ادراک عقلی تواند کرد

بسته جسمی و محرومی ز جهان

تا تو خود را پیش و پس داری گمان

پس ادراک عقلی و خیالی از محسوس بانتزاع و تجرید نفس گرفته نشده بلکه نفس

خود انتقال از مرتبۀ حس بمرتبۀ خیال یافته و از آنجا بصقع اقلیم عقل و مرتبۀ مجرد

شتافته و این معنا مجرد خود نفس است از مرتبه حس نه تجرید محسوس خلاصه آنکه نفس را سه مرتبه کلی است :

(اول) مرتبه حس که نفس در این مرتبه حال در ماده محسوس است .

(دوم) مرتبه خیال که در این مرحله دارای جسم برزخی است .

(سوم) مرتبه عقل مجرد صرف اما مقام حس او آمیخته با عراض جسم مادی

است اما مرتبه خیال هر چند از دسته عوارض مادی مجرد است لیکن باز با عوارض جسم مثالی برزخی آمیخته است تنها مرتبه عقل او حقیقت صرف است و جوهری از هر گونه عوارض حسی و خیالی منزله است و نفس ناطقه که بحركات جوهری و باستكمال است آنگاه که ادراک محسوس کند خود در مقام حس باشد و چون ادراک متخیل کند بمقام خیال رسیده و چون ادراک معقول کند خود بمرتبه عقل و معرفت الهی که منزل اعلای نفس است راه یافته است این نظر بنا بر حرکت جوهری نفس است که سیمرغ فکرت صدر المتالیهین بر آن آشیان پر کشوده و البته این تحقیق حکیم بزرگوار لایق تحسین از اهل حکمت است و سابق بر این گفتم و در کتاب کبیر او اسفار این مطلب مشروح است و ادله قوی بر آن اقامه شده است حقیر هم در جلد اول حکمت الهی بحرکت جوهری با دلیل آن اشاره کرده ام یا آنجا رجوع شود .

فصل پنجاه و نهم

الْمَوْضُوعُ يُخْفِي الْحَقِيقَةَ الْجَلِيَّةَ لِأَمَّا يَتَّبِعُ إِنْفِعَالًا
مِنَ اللّٰوِاحِقِ الْقَرِيبَةِ كَالنُّظْفَةِ الَّتِي يَكْتَسِي
صُورَةَ الْإِنْسَانِ فَإِذَا كَانَتْ كَبِيرَةً مُّقْتَدِلَةً كَانَتْ
الشَّخْصُ عَظِيمَ الْجُثَّةِ حَسَنَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ

يَا بَشَّةً قَلِيلَةً كَانَ الشَّخْصُ الْمُتَكَوِّنُ مِنْهَا
بِالضَّدِّ وَكَذَلِكَ يَتَّبِعُ طَبَاعَهَا الْمُخْتَلِفَةَ أَحْوَالُ
غَرَبِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ

(فصل ۵۹) موجودات نسبت بنفس ناطقه گفتیم بر سه نوع در مقام ادراک قسمت شوند یکی موجوداتی که اقوای از نفس باشد در وجودند مانند واجب متعال عز سلطانه و جواهر عقلیه که از علل طولیه بشمارند این نوع وجودات ادراک کش بر نفس صعب و مشکل است زیرا چون نور وجودشان قاهر بر وجود نفس است نفس مقهور و متحیر در سطوع نور آنها گشته و با حاطه کامل بآنها راه نیابد و بعجز و انقهار بر گردد خصوص در نور الانوار که نور اشد اظهر است عاجز باز گردد.

(دوم) موجوداتی که در افق نفس و در حد وسط بین کمال و نقصند مانند احکام عالم طبیعت و احوال موجودات نشئه حس و محسوس که تاحدی علم بآنها بر او میسر و آسان است.

(سوم) موجوداتی که ضعیف الوجودند مانند هیولی و زمان حرکت آنها نیز فهمش بر نفس ناطقه مشکل است چون ماده اولی فعلیت ندارد و قابلیت وجود است و قابلیت بمعنی عدم وجود و شأنیست وجود است نه فعلیت پس در ذهن هم فعلیت ندارد اما زمان حرکت هم چون وجودشان بی قرار و بی ثبات است اگر در ذهن امر ثابت باشد آن وجود نیست و اگر ثبات نیابد که کاملاً او ادراک نشده یعنی ادراک کامل نشود از جهت ضعف آنها در وجود ذهنی ادراک کی پس چون وجود خارجیشان متشابه بعدم است لذا وجود ادراکی آنها هم بر نفس مشوب بعدم ادراک باشد یعنی نفس چون میخواهد در ذهن ثابت و مقرر کند تا ادراک نماید مانند وجود خارجیشان از دست وجود ذهنی فرار بعدم کرده و در ذهن قرار و ثبات ندارند تا ادراک شوند این نوع امور هم ادراک کش بر نفس مشکل است مانند نوع اول ولی اینها از ضعف وجود از ادراک نفس میگریزند و آنها از قوت و شدت وجود نفس ناطقه را مقهور در ادراک مینمایند بهر حال ازین بیان معلوم شد سراینکه نوع مردم

یعنی اکثری از آنها نظرشان محدود بعالَم ماده و نشاءه حس است و بلذات حیوانی بدن پیچیده و از لذت عقلی محرومند و بعالَم غیب و جهان آخرت توجه نکرده و ادراک کامل و علم تصدیقی یقینی بآن ندارند سببش همانا ضعف نفس و نقص قوای ادراکی آنهاست که در شك و ریب خیال مانده اند بلکه از ذکرش متنفرند و انبیاء و اولیاء و حکماء الهی و علمای ربانی که توجه بدان جهان و شوق بآنجا بیش از عالم ماده دارند سببش همان قوت نفوس و کمال عقل آنهاست که بعقل قوی ادراک آن عالم را توانند کرد و سایر مردم هر گاه از رسولان الهی و حکماء و علماء ربانی در علم و عمل پیروی کنند و بدستور انبیاء (تجلیه و تخلیه) کنند یعنی بتهدیب و تزکیه نفس پردازند تا از تخیلات و اوهام این عالم و وساوس عادات بدنی برهند و آنگاه بمقام (تخلیه و فنا) رسند یعنی بواسطه انس بحق از کثرت عبادت و ریاضت و ذکر و توجه بخدا متخلق باخلاق الهی شوند و از شدت انس باحضرت احدیت بمرتبه فنای شهودی نائل شوند و از فنا بقای بملقای حق یافته و قطره وجود خود را بدریای وجود نامتناهی الهی رسانند آنگاه از ریب و ظنون و تخیل رهیده و بمقام استیقان و علم الیقین رسند و نسبت بجهان غیب و عالم آخرت (ما فوق الطبیعه) و ادراک آن و ذکر آن بیقین عشق و انس و وجد و اشتیاق کامل خواهند داشت که علی علیه السلام فرمود (والله لابن ابی طالب انس بالموت من الطفل بشدی امه) پسر ابی طالب بخدا قسم انس و اشتیاقش بعالَم آخرت و جهان ابدیش از شوق طفل است بیستان مادر و بدنیا بهترین وسیله برای تقویت نفس ناطقه همانا (تجلیه و تخلیه و فنا و فنای عن الفناء) خواهد بود که این چهار مرحله همان اسفار اربعه نفوس است که سفر (من الخلق الی الحق) و (من الحق الی الحق) و (من الحق فی الحق) و (من الحق الی الخلق بالحق) است که در اوایل کتاب بآن اسفار اشاره کردیم باری نفوس ضعیفه که حیوان بالفعل و انسان بالقوه اند بسا بود که بوسوسه و هم و شیطان انس و جن بیچارگان دروادی شك و ریب درمانند و یوسف جان قدسی بچاه ماده و لذات مادی در افتد و مرغ روح بدام و قفس لذات جسمانی بماند از بهشت علم و معرفت و بوستان رضوان حق که مقام انسان است محروم شوند (اعاذنا الله منه) عارف رومی گوید :

تا توتن را چرب و شیرین میدهی
 کرتو این انبان زنان خالی کنی
 مشک را برتن مزین بر جان بمال
 گفت مقناطیس عشاق الست
 حقیر فقیر (الهی) گوید :

بشکن بت شهوت و هوا را
 راهی نما تا بکوی ایمان
 کر عاقلی چشم هوش بگشا
 بر خوان نظم نکوی عالم
 و از کلشن قدس بشنو آوا
 هنگام عیش و نشاط و بهجت
 یکدم مبر یاد او ز خاطر
 فرصت شمر وقت را که غافل
 رخت افکنی در جهان دیگر
 پیش از جفای خزان صفا ده
 بر کو «الهی» حدیث حسنش
 (باز در غزلی گفته ام)

با خضر دانش یارشو ای موسی دل
 لذات جسمانی فانی دانه تست
 مسپار جانادل بر این خواب و خیالات
 مهشوق باطل را نخواهد عشق صادق
 در جام تن تا کی بر آ ای یوسف جان
 فریاد ازین تاریک دلهای ریاکار
 صد مرحبا بر پاک دلهای منور

جوهر جانرا نبینی فربهی
 پر ز گوهرهای اجلائی کنی
 مشک یعنی نام پاک ذوالجلال
 همت عالی است اصل هر چه هست

بکزین ره عقل پیار سا را
 این کافر نفس خود نما را
 تا بنگری حکمت خدا را
 دیوان عشق غزل سرا را
 آوای مرغان خوشنوا را
 تا شازدی، یاد کن خدا را
 مشتاقی از جنت اقصا را
 زین قافله بشنوی در را
 ویران کنی این کهن سرا را
 ای نو گل عشق باغ ما را
 شکرانه طبع غزل سرا را

باشد کزین صحرا کنی طی منازل
 سیم و زرو جاه است دام ای مرغ عاقل
 همت زایزد خواه وزین او هام بگسل
 محبوب ناقص را نجوید عقل کامل
 مصر مجرد را توئی سلطان عادل
 کز فکر خود از یاد حق مانند غافل
 کز عشق بردیدار او گشتند مایل

جان من وشوق تو ای زیبای مطلق
دیگر ز کویت برنخیزم تا قیامت
از عشق آن یکتای بی همتا (الهی)
(باز درغزلی سروده ام)

مردی کن و کاری کن دل جانب یاری کن
بر قیمت انفاست ملک دو جهان بخشند
چون جغد در این منزل ویرانه نشین کشتی
ایدل چو الهی باش تسلیم غم عشقش
بر دامن عشق آویز چون ترك هوا کردی
گر هر نفسی جانا یادی ز خدا کردی
ای طایر لاهوتی بر خویش جفا کردی
خجلت بری از معشوق گر چون و چرا کردی
(باز درغزلی همین حقیقت را در نظر داشته ام)

لایق آن حسن بی حد جان انسانی بود
آنکه بی شور و شر عشق است و بی درد فراق
عقل و دانش شهر مرغ سلیمانی است لیک
هر که از کوی توروی آرد بگزار بهشت
عاشقان را هر پیریشان روز کاری شادی است
بنده خاص تو را اجری بجز دیدار نیست
جان انسان درخور اسرار سبحانی بود
بی خبر از عالم جان نفس حیوانی بود
عشق و ایمان رفرف معراج ربانی بود
ابلهی بی عشق و سرمست هوسرانی بود
کز خم زلف تو عالم را پریشانی بود
افسر شوق نکوتر تاج سلطانی بود

با الهی داستانی خوش ز عشق یار گو

زانکه هر دانش بجز عشق است نادانی بود

درد عای معصوم است (الهی استغفرک من کل لذة بغیر ذکک) یا (وصلک منی نفسی
و لقائمک قره عینی) باز (من ذالذی ذاق حلاوة محبتک فرام منک بدلا ومن ذالذی آنس
بقربک فاتبغی عنک حولا ماذا فقد من وجدک وما اللذی وجد من فقدک) چون تو دارم همه
دارم اکرم هیچ نباشد رزقنا الله تعالی هذا المقام و اموری که در مرتبه توسط بین شدت و ضعف
وجودند قابل ادراکند بشرایط ادراک و رفع موانع و موجودات قوی الوجود حجاب ادراکشان
شدت وجود و قوت ظهور است (چنانکه در واجب که اشد و اقوی و اعلای وجود است شدت
ظهور موجب خفای اوست) اما موجودات ضعیف حجاب ادراکشان کم نوری و ظلمت
آنهاست و در موجودات اگر حجاب و مانعی نباشد البته ادراک شوند و اقسام حجاب نیز

گفته شد اکنون گوئیم حجاب هر گاه امر مباین باشد یا ملصق که در حکم مبد
 هر دو مانع ادراک امر محجوبند زیرا ادراک نزد حجاب متوقف شود مثلاً ز
 دیوار یا بدن پنهان در لباس دیده نشود زیرا چشم بدیدن دیوار واقف شود و از آنجا
 نکند و اگر تواند تجلوز کند در این صورت دیوار و لباس حجاب نباشد و بفرض
 بود پس این خلف است این است حال حجاب مباین و ملصق اما حجاب قوا
 بخود ذات و منع قهر اوست .

اما موضوع و عوارض مادی مشخصه و آنرا نیز حجاب و مانع ادراک گرفت
 معنی حجابند که حقیقت را باندازه انفعالات ماده و تابع عوارض غریبه آن نما
 مثلاً حقیقت انسان نقطه را کوچک و بزرگ، دراز و کوتاه متناسب اندام یا غیر
 اندام کند و در این عوارض صرف انسانیت را مخفی سازد و بر طبق مزاج نقطه را
 انسانی که از هر رنگ منزله و پاکست بر رنگهای مختلف در آید سیاه و سفید و سر
 و گندم کون و غیره شود و به بسیاری و کمی نقطه جثه انسانی عظیم و صغیر کر
 آنکه انسان حقیقی از تمام این رنگارنگی و عارض بی رنگ و بواسطه ماده اس
 شده (عارف رومی گوید)

زیر و بالا پیش و پس وصف من است بی جهت آن جان پاک روشن
 از ره و منزل ز کسوتاه و دراز دل چه داند کسوت مست
 (حقیر گفته)

ما جوهر جان از عرض جسم رهانیدیم از کیف و کم و وضع برون است
 این طرفه که تن نیست زیگ مشمت کل افزون وز هر دو جهان باز افزون است
 ما سلسله جنبان عقولیم و عجب نیست سر حلقه ارباب جنون است
 ارباب مقالات و خیالات (الهی) القصه چه دانند که چونست دا

یعنی مقام حقیقت انسانیت از این عوارض جداست و این امور جسمانی و
 از طرف موضوع و ماده بر او طاری شده آن اعراض حقیقت را مستور و محسوس
 و خیال پندارد اینها حقیقت انسان است .

فصل ۶۰

الْقُرْبُ مَكَانِيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ وَالْحَقُّ غَيْرُ مَكَانِيٍّ
 فَلَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ قُرْبٌ وَبَعْدٌ مَكَانِيٍّ وَالْمَعْنَوِيُّ إِمَّا
 اتِّصَالٌ مِنْ قَبْلِ الوجودِ وَ إِمَّا مِنْ قَبْلِ الْمُهِيَّةِ
 وَالْأَوَّلُ الْحَقُّ لَا يَنْبَغُ سَبْ سَبِّئًا فِي الْمُهِيَّةِ فَلَيْسَ
 إِشْيَاءٌ إِلَيْهِ نِسْبَةٌ أَقْرَبُ وَ أَبْعَدُ فِي الْمُهِيَّةِ
 وَ اتِّصَالُ الوجودِ لَا يَقْتَضِي قُرْبًا أَقْرَبُ مِنْ
 قَرَبِهِ تَعَالَى وَكَيْفَ وَهُوَ مَبْدَأُ كُلِّ وُجُودٍ وَ مُعْطِيَةٌ وَ
 إِنْ فَعَلَ بِوِاسِطَةٍ فَلِلْوِاسِطَةِ وَاسِطَةٌ وَهُوَ أَقْرَبُ
 مِنَ الْوِاسِطَةِ فَلَا خِفاءَ لِلْحَقِّ الْأَوَّلِ مِنْ قَبْلِ
 سَائِرِهِ مُلَاصِقٍ أَوْ مُبَادِلِينَ وَ قَدْ تَنَزَّهَ الْحَقُّ
 الْأَوَّلُ عَنْ مُعَايِلَةِ الْمَوْضُوعِ وَتَقَدَّسَ عَنْ عَوَارِضِهِ
 وَ عَنْ اللُّوَاحِقِ الْقَرِيبَةِ فَمَا بِهِ لَبْسٌ لَيْسَ
 مِنْ ذَاتِهِ

(معنی قرب و بعد خدا بخلق و قرب و بعد خلق بحق) (و اذ اسئلك عبادی عنی فانی

قرب)

او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد
 دائم حضورت از فراقبت بقراریم
 پیشت چو شمع از سوز هجران اشکباریم
 ای مونس جانها ز وصف شره ساریم
 الهی

بیدلی در همه احوال خدا با او بود
 در صد هزاران پرده پنهانی و پیدا
 بر جان ما گر آتش افروزد فراقبت
 کوئیم اگر در جسم عالم جان جانی

قرب یا مکانی است یا معنوی و معنوی یا بحسب ماهیت است یا بحسب وجود و چون حق را مکان نیست پس قرب مکانی با موجودات ابداً ندارد و چون ویرا مهیة نیست قرب و مشابَهت مهیتی نیز با چیزی نتواند داشت پس قرب او منحصر شود بقرب وجودی و معنی قرب وجودی حق همان موجود کردن ممکنات است بتجلی فعلی و اشرافی خود که معیت قیومی اوست و حیث دخول علت در معلولات است (که داخل فی الاشیاء لا کدخول شیئی فی شیئی - و هو معکم اینما کنتم - و هو اقرب الیکم من انفسکم) و چون تجلی او عبارت از ظهور اوست در آفاق و انفس و آن شاهد یکتا جمال جهان آرای خود را از روزنه تعینات اسمائی و تجلیات صفاتی بخلق نشان داده و هیچ بین او و خلق حاجبی نیست چون حجب نامتناهی تعینات همه بوجهی آینه‌های جمال اوست .

زیرا وجه الله واحد که همان وجود منبسط بر کل است در تمام حجب نورانی و ظلمانی و موجودات و ماهیات متجلی است پس حاجبی بین او و خلق نخواهد بود و ازین نظر وسائط الاشرف فالاشرف هم در میان نیست پس قرب او به همه یکسان است و اقرب نیست به یکی از دیگری از جهت اصل وجود و چگونه توان گفت که چیزی باو نزدیکتر است از چیز دیگر در صورتی که او معطی وجود اوست و متجلی در هر چیز است و همه بوجود او قائمند و چون واجب تعالی بهیچ چیز اقرب از چیز دیگر نیست و در اصل وجود که جهة قرب حق است ماهیات همه متساویند پس هیچ چیز حجاب و فاصله بین حق و چیزی دیگر نیست و همه حق را در آن جهة قرب خودشان که تجلی وجودی خاص اوست بی واسطه مشاهده کنند و قاعده امکان اشرف که واسطه اثبات کند از این لحاظ درست نیست زیرا بین خدا و خلق هیچ واسطه وجودی نیست وجود ممکنات از عقل اول تا هیولای اولی همه نور حق و تجلی واحد حق است نه از خود ممکنات تا حجاب حق باشد پس حقر احجاب مباین و ملاصق نباشد چون حق اول عز اسمیه منزله از جسم و جسمانی است موضوع و عوارض احبیبی مادی نیز سائر و مانع مشاهده اوشوند و خلاصه آنکه حق را هیچ حجاب جز کمال پیدائی پنهان ننموده و کمال و شدت و ظهور او تمام قوای ادراکی حتی عقل نخست را از مشاهده مقهور و دور از معرفت ذات کرده مگر آنکه

عارفی از تنگنای هستی خود و خودبینی لحظه‌ای بدر آید و فنای شهودی و فنای در فنا یافته در عالم فنا بقاء حق پیدا کند و بچشم حق آن حسن مطلق را شهود کند (حجاب دو قسم است) و باید دانست حجاب دو قسم است حجاب نورانی و حجاب ظلمانی نورانی تجلیات اسمائی و حجب ظلمانی تعینات خلقی است که اول هم حجاب حق و هم مرآت و آیات الهی تواند بود و اما دوم صرف حجاب است و لحاظ مرآتیت در آن نیست زیرا تعینات خلقی بکلی با حق سنخیت ندارد چنانکه ماهیت با وجود سنخ هم نیستند وجود عین و جزء ماهیات نیست بخلاف حجب نورانی که بلحاظی حجاب و از جهتی تجلی محبوب اند و توجه بآن حجب و شهود آنها شهود اسماء حق است و بلسان وجود (من رأنی فقد رأی الحق) گویند بهر حال تا حجاب هستی ناقص در میانست از مقام معرفت و رؤیت و مشاهده بتازیانه لن ترانی و یرا یرانند (واگر کوئی) نظم و ترتیب آفرینش بقرب و بعد درست شود و بر حسب برهان الواحد لایصدر عنه الا الواحد بین حق و موجودات جز صادر اول و سائطه وجودند و واسطه بحق نزدیکتر است از ذی واسطه مثلاً عقول واسطه نفوسند و آنها از نفوس بحق نزدیکترند و نفوس از صور طبیعی هیولانی پس چگونه توان گفت همه چیزها در قرب و نزدیکی با حق یکسانند (جواب گوئیم) اما آنکه گفتی نظام هستی بر قرب و بعد است و اشیاء از حق بقاعده امکان اشرف وجود یافته و اسباب و وسائط در کار است خصوص بمشرب شدت و ضعف وجود که نزدیکترین، این سخن موافق برهان و مقرون بصحت است ولی آنکه گفتی واسطه اقرب بحق است از ذی واسطه مطلقاً صحیح نیست زیرا اضافه حق عزاسمه بموجودات ممکنه يك اشراق است بآنها و از خود آنها نزدیکتر است و از همه وسائط وجود آنها نیز بآنها نزدیکتر باشد و نه چنین است که عقل واسطه نفس اقرب بحق باشد از نفس زیر اشاره کردیم که

دوست نزدیکتر از من بمن است وین عجب تر که من از وی دورم

بلکه نفس و عقل و هیولی و صورت موجودند و هر چند بمشرب پهلوی بشدت و ضعف که جهت اصلی موجودیت آنها جهت تجلی و قرب حق است بآنها و آن متساوی است در همه موجودات پس قرب حق بهمه موجودات مساوی خواهد بود

هر سری را با تو سودای دگر هر دلی را عشق و شیدای دگر

فصل شصت و یکم

لَا وُجُودَ أَكْمَلُ مِنْ وُجُودِهِ فَلَا خِفَاءَ بِهِ مِنْ
 نَقْصِ الْوُجُودِ فَهُوَ فِي ذَاتِهِ ظَاهِرٌ وَلِشِدَّةِ
 ظُهُورِهِ بَاطِنٌ وَبِهِ يَظْهَرُ كُلُّ ظَاهِرٍ كَالشَّمْسِ
 تُظْهِرُ كُلَّ خَفِيٍّ وَتَسْتَبِطُنْ لَا مِنْ خِفَاءٍ وَلَا كَثَرَةٍ
 فِي هُوِيَّةِ ذَاتِ الْحَقِّ وَلَا اخْتِلَاطَ لَهُ بِالْأَشْيَاءِ
 بَلْ تَقَرَّدُ بِلَا غَوَاشٍ وَ مِنْ هُنَاكَ ظَاهِرِيَّتُهُ وَ
 كُلُّ كَثَرَةٍ وَ اخْتِلَاطٍ فَهُوَ بَعْدَ ذَاتِهِ وَ ظَاهِرِيَّتُهُ
 وَ لَا يَكُنْ مِنْ ذَاتِهِ مِنْ حَيْثُ وَحْدَتِهَا فَهِيَ
 مِنْ حَيْثُ ظَاهِرِ يَتَّهَاهُ ظَاهِرَةٌ وَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ
 تَظْهَرُ بِذَاتِهَا وَ فِي ظُهُورِهَا يَظْهَرُ كُلُّ شَيْءٍ
 فَيَظْهَرُ مَرَّةً أُخْرَى لِكُلِّ شَيْءٍ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ
 ظُهُورٌ بِالْأَيَّاتِ بَعْدَ ظُهُورِهِ بِالذَّاتِ وَ ظَاهِرِيَّتُهُ
 الثَّانِيَةِ يَتَّصِلُ بِالْكَثَرَةِ وَ تَتَّبِعُ مِنْ ظَاهِرِيَّتِهِ
 الْأَوَّلَى الَّتِي هِيَ الْوَحْدَةُ

در فصل سابق خفاء و پنهانی موجودات را باقسام آن بیان کردیم اکنون گوئیم
 چون واجب تعالی در کمال وجود اکمل از کل و فوق نامنتهاست در شدت و کمال پس
 خفاء از جهت نقص و ضعف نیز حق را نباشد پس او در حد ذات ظاهر و آشکار بلکه اظهر
 اشیاء است و تنها سبب خفاء او همان شدت و کمال ظهور است و بیان آن گذشت که

چگونه پیدائی چون بعد کمال رسد همی پنهان ماند که (الشی اذا جاوز حده انعکس الی ضده) برهان در پیدائی حق اینکه حق سبب ظهور و پیدائی همه چیزهاست بلکه ظهور اشیاء بظهور و اشراق و تجلی فعلی اوست و البته چیزی که اشیاء بدو ظاهر باشند خود ظاهر باشد .

(معطی الکمال ایس فاقدآله)

ای ظهور جمله اشیاء بتو	تو بخود پیدا جهان پیدا بتو
ایعجب پیدا و ناپیداستی	بلکه آن حسن جهان آراستی
	(الهی)

البته حقیقتی که منشأ ظهور و پیدایش اشیاء است خود بذاته باید ظاهر بلکه نفس ظهور باشد

خشك ابری که بود ز آب تهی ناید از وی صفت آب دهی
 ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

چنانچه شمس که موجب پیدایش اشکال و الوان و اوضاع است خود ظاهر است مگر آنکه از جهت ظاهر بودن مخفی شود و چون در مقام ذات احدیت که محض وجود و صرف هستی است هیچ گونه کثرت آنجا راه نیابد و اختلاط ذات با اعراض مادی و موضوع و غیره تصور ندارد زیرا هر کثرت در ماده و مدت و غیره بعد از ذات و ظاهریّت ذات است و از ظهور ذات بوجود آمده و وجود جهت وحدت تجلی واجب است بر اشیاء پس حق ظاهر در مرتبه ذات است و ظاهریّت او عین ذات اوست پس او ظاهر بذات خود است نه بظهوری غیر ذات نتیجه آنکه هیچ جهت خفا در ذات نیست و ذات حق بالحق و الحقیقه بر خود ظاهر است و از آن ظهور اشیاء را بمنصه ظهور آورد (در فرص پنجاهم مجملی از این مفصل در گذشت) و حق را دو ظهور و تجلی است یکی تجلی ذاتی که آن مشاهده حق است کمالات خود را که در غیب ذات است در مقام احدیت و وحدت ذات و در این تجلی تکثرات اسمائی و اعیانی در احدیت قهاریه خفی و مستهملک اند دیگر تجلی فعلی که همان اضافه اشراقی الهی است بتمام ممکنات که همه عوالم غیب و شهود را بیک تجلی ایجاد فرمود (هر دو عالم يك فروغ روی اوست) تجلی اول تجلی ذات بذات دوم تجلی ذات بآیات و شئون است این تجلی

فعلی است که ظاهر از تجلی ذاتی است و پیوسته است بتکثرات خلقی و تجلی ذات را با اصطلاح عارفان ظهور جلا و تجلی فعل را ظهور استجلا گویند و تجلی فعلی که ظهور حق است در همه موجودات منبعث از تجلی ذاتی است (الله نور السموات والارض)

فصل شصت و دوم

لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْحَقَّ الْأَوَّلَ يُدْرِكُ الْأُمُورَ
الْمُبْدَعَةَ عَنْ قُدْرَتِهِ مِنْ جَهَةِ تِلْكَ الْأُمُورِ كَمَا
تُدْرِكُ الْأَشْيَاءَ الْمَحْسُوسَةَ مِنْ جَهَةِ حُضُورِهَا وَ
وَتَأْثِيرِهَا فَيُنَافِي كَوْنُ هِيَ الْأَسْبَابُ لِعَالِمِيَّةِ
الْحَقِّ بَلْ يَحِبُّ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ يُدْرِكُ الْأَشْيَاءَ مِنْ
ذَاتِهِ تَقَدَّسَتْ لِأَنَّهُ إِذَا لَحَظَ ذَاتَهُ لَحَظَ الْقُدْرَةَ
الْمُسْتَعْلِيَةَ فَلَحَظَ الْكُلَّ فَيَكُونُ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ
سَبَبٌ عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ وَ الْعُلُومُ الْحَاصِلَةُ لِذَاتِهِ
بَيْنَهَا تَرْتِيبٌ أَذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْعُلُومِ سَبَبًا
لِبَعْضِهِ فَإِنَّ عِلْمَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ بِطَاعَةِ الْمَبْدِ الَّذِي قَدَرُ
طَاعَتِهِ سَبَبٌ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُ يَنَالُ رَحْمَتَهُ وَ عِلْمُهُ بِأَنَّ
فُلَانًا إِذَا دَخَلَ الْجَنَّةَ لَمْ يَعُدْهُ إِلَى النَّارِ وَلَا يُوجِبُ
هَذَا قَبْلِيَّةَ وَبَعْدِيَّةَ بِالرَّمَانِ بَلْ يُوجِبُ قَبْلِيَّةَ وَ
بَعْدِيَّةَ الَّتِي بِالذَّاتِ وَ قَبْلُ يُقَالُ عَلَى وُجُوهِ خَمْسَةِ

فَيُقَالُ قَبْلَ الزَّمَانِ كَالشَّيْخِ قَبْلَ الصَّبِيِّ وَ قَبْلَ الطَّيْعِ
 وَهُوَ الَّذِي لَا يُوجَدُ إِلَّا خَرْدُونُهُ وَهُوَ يُوجَدُ دُونَ الْآخِرِ
 مِثْلُ الْوَاحِدِ لِلثَّانِي وَ يُقَالُ قَبْلَ بِالترْتِيبِ
 وَهُوَ إِمَّا حِسِّي كَالصَّفِّ الْأَوَّلِ قَبْلَ الثَّانِي إِذَا أَخَذْتَ
 مِنْ جَهَةِ الْقِبْلَةِ أَوْ عَقْلِي كَالْجِنْسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّنَوُّعِ إِذَا أُخِذَتْ
 مِنْ جَانِبِ الْأَعْلَى
 وَ يُقَالُ قَبْلَ بِالشَّرَفِ كَتَقَدَّمَ أَبِي بَكْرٍ عَلَى عُمَرَ
 وَ يُقَالُ قَبْلَ بِالذَّاتِ وَ بِاسْتِحْقَاقِ الْوُجُودِ مِثْلُ
 إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ كَوْنُ الشَّيْءِ فَإِنَّهُمَا يَكُونَانِ
 مَعًا لَا يَتَأَخَّرُ كَوْنُ الشَّيْءِ عَنْ إِرَادَةِ اللَّهِ فِي الزَّمَانِ
 لِأَكِنَّهُ يَتَأَخَّرُ فِي حَقِيقَةِ الذَّاتِ لِأَنَّكَ تَقُولُ
 أَرَادَ اللَّهُ فَكَانَ الشَّيْءُ وَ لَا تَقُولُ كَانَ الشَّيْءُ
 فَأَرَادَ اللَّهُ

در کیفیت علم واجب تعالی بممکنات بین علماء حکمت و کلام سخنانی بسیار است
 و از آنها آنچه لایق ذکر و بحث علمی است هشت قول است «یکی قول عرفا است» که
 علم حق را با عیان ثابت بدانند بیانش آنکه ذات غیب الغیوب الهی را که هویت و صرف الوجود
 و کل الوجود است دو تجلیست یکی تجلی از مقام هویت که مرتبه احدیت است بمقام
 الهیت که ظهور کلیه کمال و اوصاف و شئون وجود بنحو وحدت جمعی است و این تجلی
 جلالی و ظهور ذات بمقام اسماء و صفات است که همه عین ذات است یعنی ظهور ذات بذات
 و شئون و اوصاف ذات است و علم اول و تجلی اول است دیگر تجلی از آن مرتبه

جمع الجمع الهیت در مظاهر اسماء و صفات و این تجلی استجلالی است که مقام مشیت فعلیه و ظهور شئون اسمائیه در عالم کثرت بتجلی واحد است و تجلی اول را تجلی فیض اقدس نامند که اقدس از شوب کثرت معانی اسمی و وصفی است و اسم و صفت با و ظهور یابد، اعیان ثابتۀ که مظاهر اسماء و اوصاف الهیند باین تجلی اول ظهور و وجود علمی یافته و نظام ربانی گرفته و تجلی دوم را تجلی فیض مقدس نامند که مقدار شوب کثرت ماهیات اشیا است بلکه ما به الظهور اشیا است در عالم خارج چنانکه فیض اول ما به الظهور ممکنات است در عالم علم پس تجلی اول اقدس از شوب بکثرت صفات و تجلی دوم مقدس از شوب کثرات ماهیات امکانی است بلکه سبب ظهور آنهاست (آن یکی فیضش کدا آرد پدید ... و آن دگر بخشد کدا یا نر ازمید) یعنی تعینات و قابلیتات از فیض اقدس و اعطاء بقا بلیات از فیض مقدس است پس در ظهور اول که تجلی ذات در مقام اسماء است آنجا ماهیات اشیا (اعیان ثابتۀ) بظهور اسماء ظهور تبعی و ثبوت علمی یابد پس ماهیات موجودات را ظهوری است در ذات حق ظهور علمی که در آن ظهور موجود و ثابت بحق هستند و آن معانی ثابتۀ مناط انکشاف موجودات خارجی در نزد ذات حق عز اسمه است.

شرحی راجع باعیان ثابتۀ بلسان فارسان

عین ثابت باصطلاح اهل معرفت و صوفیان باصفا که ماهیت بلسان حکمای الهی است بیانش محتاج بچند تنبیه است :

(تنبیه اول) حضرت احدیت که حقیقت وجود و وجود حقیقی است یگانه و یکتای من جمیع الجهاست در مقام ذات غیب الغیوبی و هو هویت مطلقه و در آن مقام هیچ اسم و صفت و نعوت اضافی و غیر اضافی نیست چنانکه سید العارفین مولینا امیر المؤمنین (ع) فرمود (کمال معرفته نفی الصفات عنه) یعنی وصفی زاید بر آن ذات نیست بلکه کلیه اوصاف و نعوت عین ذات احدیت است و چون وحدت آن حقیقت نه وحدت عددی است بلکه وحدت حقه حقیقیه اطلاقی است یعنی واحدی است که غیری در مقابل ندارد و ثانی ندارد ثانی او عدم و معدوم است و چون ماهیت او وجود است یعنی ماهیت ندارد پس ماهیتش هستی و هستی حقیقی است و چون هستی حقیقی مقابل او و ثانی او نیستی محض است پس

اسم و رسم و وصف و نعمت و اضافه و نسب بکلی در آن حقیقت یکتا اعتبار نتوان کرد در آن مقام و مرتبه یکی هست و یکی نیست و آن وجود را هیچ حیثیت تعلیلیه و تقییدیه و انضمامیه و انتسابیه و اعتباریه نخواهد بود یعنی نه علت دارد (چون هستی بذات خود موجود است) نه قیدی نه صفتی که منضم باو باشد نه نسبتی و اعتباری آن ذات یکتا را چیزی است و از لا و ابداً آن حقیقت فرد متفرد و شخص متوحد و بی ضد و ند و مثل و شرک و شریک است و هستی صرف بسیط را که کل الوجود است دیگر در مقابل چیزی نیست که جزء و ضمیمه باو تواند بود پس هیچ تجزیه و ترکیب در او نیست نه ترکیب عقلی از وجود و ماهیت و نه از جنس و فصل و نه ترکیب خارجی از ماده و صورت و نه اجزاء مقداری پس نه او را جزئی و نه صفتی زاید است و علم و قدرت و اراده و حیوة و مشیت و غیره همه عین آن ذات مقدسه احدی الصفات است و (دلیل) اینکه صفت زاید عارض و عارضی که عارض و معروض و صفت و موصوف غیر یکدیگر باشند او را محال است آنکه صفت عارضی محتاج بعلت است پس اگر علت عروض این اوصاف یعنی علم و قدرت زائد بر ذات و اراده زاید بر ذات خود ذات باشد لازم آید ذات فاعل و قابل باشد و این ترکیب است و بر خدا محال و اگر علت عروض غیر ذات باشد بطریق اولی ممتنع است چه لازم آید احتیاج واجب بغیر و ترکیب و احتیاج و فعل و افعال اوصاف ممکن است و بر واجب تعالی محال است بلکه حقیقت ذات حقیقت علم و قدرت و اراده و حیوة و سمع و بصر و تکلم و غیره است یعنی حقیقت هستی که ذات احدیت است بوحدته عین حقیقت علم و قدرت و غیره از اوصاف و نعوت وجود است و در انصاف خدا با اوصاف کمال و نعوت جمال و جلال ثبونی و سلمی و هر چه در وجود من حیث هو وجود کمال است هیچ عارض و معروض نیست و جز عینیت با ذات حق نخواهد بود بلکه چون آن ذات بذاته کل کمال است بذاته علم است و قدرت و حیوة و و غیره

« دلیل دیگر بر اینکه صفات عین ذات یکتاست »

چون وجود اصیل در تحقق است یعنی خیر و کمال صرف است و باز گشت هر کمال بوجود است و کلیه معانی و جوبی که اوصاف و نعوت و اسماء الهی است و معانی امکانی که ماهیات است کلاً طفیل و وجود و تحقق آنها تبعی و اعتباری است پس هر کمال در مراتب

وجود است از علم و حیات و قدرت و حسن و جمال و غیره همه اثر وجود و طفیل وجود است و حقیقت حق که عین وجود و وجود صرف است عین آن کمالات وجودیه خواهد بود (و ان من شیئی الا عندنا خزائنه) و چنانچه سید محقق داماد قدس سره القدوسی فرموده (هو کل الوجود و کله الوجود و کل العلم و کله العلم و کل القدره و کله القدره الخ) است پس این اوصاف و معانی در مقام ذات خداست و عین آن ذات یگانه و یکتاست.

(تنبیه دوم) وجود حق نامتناهی است و مافوق نامتناهی و فوق فوق آن و از حد و جسم و جسمانی و اعراض و ماده و مدت منزه و برتر است و طول و عرض سلسله عقول و نفوس و اجسام و افلاک و کرات و عناصر و بسائط و هر کبات بی نهایت عالم همه در ظاهریت و باطنیت آن وجود فوق بی نهایت مستهلک است و آن يك ذات را باعتبار لحاظ خود او و سلب جمیع معانی اعتبارات مقام هو و مقام احدیت ذاتی و مقام لاسم و لارسم و مقام عماء امکان و غیب الغیوب خوانند و بلحاظ آنکه واجد جمیع کمالات بذاته است مقام الهیت و مقام احدیت و عالم اسماء و صفات و مقام جمع خوانند و بلحاظ تجلی و احدی نام مقام رحمانی و ربانی و مشیت فعلیه خوانند و بلحاظ تجلیات خاص مقام اسماء خاصه گویند و هکذا (تنبیه سوم) ایجاد حق عبارت از انفصال فرد وجود از او برای ممکنات نیست بلکه ایجاد ممکنات بتجلی و اشراق اوست بعالم و عوالم نامتناهی همه بیک اشراق نور وجه و يك تجلی فعلی اوقائم و پایدار است (و بنور و جهك الذی اضاء له کل شیء)

(یا من کل شیئی قائم به) (کل شیئی موجود به) (و کل شیئی هالك الا وجهه)
و کلید ماهیات عوالم نامتناهی مجردات و مادیات يك فروغ و يك تجلی و يك اشراق اوست.

(هر دو عالم يك فروغ نور اوست گفتیم پیدا و پنهان نیز هم)

(وما امرنا الا واحده)

و این يك تجلی هم یکی بوحدت عددی نیست بلکه مانند وحدت حق و وحدت حقه حقیقیه واحدی است که ثانی و غیره در مقابل او وجود ندارد.

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

و آن رحمت و اسعه حق بر همه اشیاء و وجود منبسط بر کل ماهیات است و ماء حیوای ساری در او عیه ممکنانست که از سماء مقام عالی احدیت نازل گردید و ظروف امکانی همه بقدر استحقاق خود از آن بهره یافت (انزلنا من السماء ماء فسالوا دیه بقدرها) و این يك تجلی باعتبار اضافه اش بمفیض واحد است و ظل واحد حقیقی و نور وجه و وجه الله الواحد و امر الله الواحد است و باعتبار اضافه آن بمستفیض متکثر گردد و در عین اینکه خود بنحو هر وند عرض است تعیین جوهری و عرضی یابدها نند اضافه آفتاب شهرها و دیارها بخورشید که يك آفتابست بی هیچ شکل و وضع و هزاران شکل نسبت بصحن خانه ها دارد و جهت تکثیرش اعتباری و جهت وحدتش حقیقی است که تجلی واحد واحد است تکرار و تکثیر در تجلی نیست (لا تکرار فی التجلی) زیرا تکرار در تجلی لازمه اش تکرار در متجلی است و چون باده توحید متجلی واحد است تجلی نیز واحد است بآن نحو وحدت حقیقی که در متجلی است نه وحدت عددی و باز این تجلی که در لسان اهل حکمت و معرفت با اصطلاحات بسیار تعبیر کنند (در آخر جلد اول حکمت الهی بیان شده) از حیث تحقق و انبساط او بر کل ماهیات وجود منبسط و هویت ساریه نامند از جهت تنور و ظهور عالم باو و بقای او و فنا و استهلاك همه حقایق کونیه در آن حقیقت ربانی مسمی بوجه الله الباقی و از جهت سعه و شمول آن بر کلیه ماهیات امکانی رحمت و اسعه و هکذا بر حسب هر لحاظ مسمی بنامی است و همه همان يك تجلی بدون تکرار در ماهیات متکثر است. (الکل عبارة قوائم المعنی یامن هو للقلوب مغناطیس)

(تنبیه چهارم) هر چه در مقام حقیقت الهیه از الفاظ و عبارات اطلاق شود معنی همه از آرایش بماده و مدت پاك و منزله است و مشیت الهی را زمانی از آن جهت که منسوب بذات ازلی حق است نتواند بود و چنانکه ذات حق منزله از تر کیب ماهیت و وجود است بلکه بی حد و نهایت است و فوق بی نهایت و ماهیت یعنی حد وجودی ندارد شیئیت و ماهیتش وجود حقیقی و حقیقت وجود نامتناهیست و از تمام معانی امکانی مبرا است (تنزه عن مجانسة مخلوقاته) است اوصاف و اسماء و افعال الهی هم از حیث اضافه باو منزله از حدود و زمان و کیف و غیره و از تقدیر مادی و مدی برتر است و بامور زمانی و مکانی و مادی قیاس نشود پس از

الفاظی که در این باب گفته شود نباید زمان و مکان تصور کرد و کم و کیف و وضع در آن پنداشت لذا شخصی خدمت امام عرض کرد (الله اکبر) خدا بزرگتر است امام فرمود (اکبر من ای شیئی) از چه بزرگتر است؟ عرض کرد (اکبر من کل شیئی) از هر چیز بزرگتر است حضرت فرمود چنان نیست و این معنی بر خدا روانیست که تصور کنی خدا از سایر موجودات بزرگتر است که در حقیقت بزرگی خدا را تصور از جنس بزرگی موجودات کنی منتهای امر بزرگتر از سایر اشیاء بلکه معنی (الله اکبر) یعنی خدا بزرگتر از آنست که در حد و وصف اندیشه در آید و یا با خلق تناسبی که خلق را با یکدیگر راست داشته باشد و اضافه ای جز اضافه اشراقی و قیومی که نفس خلق و ایجاد است با عالم پیدا کند و هیچ لفظ و عبارت بلکه هیچ تصور و عقل و فکر حکایت از مقام ذات او و تجلیات او نتواند کرد پس اگر در کتاب بزرگ آسمانی و یا کلمات مقام نبوت و امامت یا حکمای الهی و عالمان و عارفان ربانی کلامی بود که ظاهرش تجسم و آرایش صفات خلقی بود همه تاویل شود بمعنائی که منزله از جسم و جسمانی وحد و تعین خلقی است مانند (یدالله و عین الله و کره الله و مکر الله و علی العرش استوی و و) همه بالضروره من الشرع و العقل بمعنائی ارجاع شود که منزله از حد خلقی و مناسب مقام لاحدی فوق نامتناهی الهی است) پس از توجه باین تنبیهاست مذکور گوئیم

اعیان ثابته عرفاً و متصرفه

حقیقت وجود و صرف الحقیقة مقام احدیت ذاتیه است و آن مقام لا اسم و لا رسم و لانت و لا صفت است و ظهور آن حقیقت بر ذات خود بجمع کمالات مستجن در مقام احدیت مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات است بنحو الجمع یعنی ظهور الهیت بر ذات خود بتمام اسماء حسنی و صفات عالیا چون (الله) وجود و حقیقت مستجمع جمیع کمالات است و در این مقام که ظهور اسماء الهی است چون بمقتضای حب ذاتی و عشق حقیقی حقیقت الوجود بظهور کمالات خود آن حب تقاضای مظهر و مجلای خاص بر هر اسم کند تا در آن مظهر معانی متقابل مانند لطف و قهرو رحمت و غضب و معطی و مانع و محیی و ممیت و غیر متقابل آنرا خصوصی آن اسم بظهور پیوندد و کمالات و معانی جمعی در اسم الله بنحو فرق و تفصیل در منصفه ظهور آید.

ظهور اشیا بر دو گونه است

و ظهور آن معانی و مظاهر دو گونه است ظهور بوجود علمی و عینی ظهور علمی آنها بوجود تبعی اسماء الهی (اعیان ثابتة) است پس اعیان ثابتة عبارتند از ظهور و حصول و نبوت علمی صور اسماء متعینة الهی بنحو تفصیل بواسطه ظهور ذات بتمام اسماء و صفات و این ظهور علمی اعیان است که بتجلی ذاتی است باصطلاح (تجلی جلا و تجلی فیض اقدس) است و ظهور عینی اعیان ثابتة که (بتجلی استجلائی و فیض مقدس) است نبوت و تحقق ماهیات در خارج است .

و اعیان ثابتة پیش از فیض اقدس و تجلی ذاتی در مقام احدیت اصلا وجود علمی و عینی نداشتند که

بود اعیان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
و بتجلی فیض اقدس وجود علمی یافتند و باز بتجلی دوم تجلی فعلی و فیض مقدس وجود خارجی گرفتند که عارفی گوید :	
اعیان همه شیشه‌های کونا کون بود	افتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که زرد بود یا سرخ و کبود	خورشید در آن بدانچه بنمود نمود

توافقی نظر عارف و حکیم

و چون ظهور این معانی متأخر از مقام احدیت ذاتیه است و مترتب بر تجلی ذات پس از نظر علمی میتوان گفت عالم اعیان ثابتة همان عالم عنایت و نظام علمی ربانی است که ظهور کلیه ماهیات امکانی است در علم حق بدون تکثر و منزه از حدود ماده و مدت و چون علم حق بذاتش عین ذات و علم وی بنظام ربانی که صور مرتسمه و لوازم ذات مقدسه خواندند متأخر از مقام ذات است چون ذات علت مستقل تام نسبت بنظام ربانی و نظام ربانی علت تام نظام کیانی است پس بلسان عارف بتجلی و بلسان حکمت بعلیت تامه تعبیر شده (که آنهم تجلی علت در معلول است) پس ذات را بر علم تفصیلی که عالم اعیان ثابتة بلسان عارف و عالم نظام ربانی بلسان حکماء است تقدم است و از جهت موجود بوجود تبعی علم حق اعیان

ثبوت دارند و از جهتی که موجود بوجود خاص خود نیستند معدومند و این وجود تبعی را عارفان ثبوت نامیده‌اند و چون اعیان ثابتۀ آنجا (یعنی در مقام علم) بوجود خاص خود موجود نیستند بلکه بوجود عالم که ظهور حق است بذات خود موجودند پس چنانکه سیدالعارفین امیرالمؤمنین فرموده و درلسان سائر ائمه طاهرين بیانات مختلف آمده (عالم ازلامعلوم) علم حق را که عین ذاتست مقام تقدم بر معلوم است بتقدم ذاتی علی و معلوم که اعیان ثابتۀ آن متاخر از حق بتاخر ذاتی معلولی است چنانکه نظام ربانی مشائین هم متاخر از ذات و عام ذات بذات است و از این تاخر است که تعبیر به وارض ذات مقدسه و صور مرتسمه کردند پس معلوم شد که ثابتات ازلیه متکلمین که معنی نامعقول و موهوم و بدیهی البطلان بود غیر سخن عارفان و اعیان ثابتۀ متصوفه است که طبق کشف و شهود و عقل و برهان تواند بود چون متکلم معتزلی برای ثابتات ازلیه در حال عدم ثبوت بدون هیچگونه وجود (علمی و عینی) قائل بود و این سخن تناقض است چون ثبوت عین وجود است اما عارفان وجود تبعی اعیان ثابتۀ را بوجود حق و ظهور اسماء الهی تعبیر به ثبوت کرده‌اند مقابل وجود عینی پس اعیان ثابتۀ در حال عدم ثابتند یعنی موجودند بوجود علمی و معدوم بوجود عینی و بهر حال اگر مراد متصوفه هم از اعیان همان معنی ثابتات ازلیه متکلم بود البته باطل بود و اختلاف در تعبیر موجب صحت این و بطلان آن نباشد

حکومت اعیان ثابتۀ در وجود

برای اعیان ثابتۀ نسبت بوجود حا کمیت و محکومیت در هر عالم است یعنی هم وجود حا کم بر اعیانست از جهت ظهور دادن آثار و شئون آنها در علم و در خارج و هم اعیان حکومت بر وجود کنند باعتبار آنکه وجود که نه جوهر و نه عرض و نه کلی و نه جزئی و نه نه نه باعتبار تجلی و ارتباط با اعیان باین احکام موصوف گردد و تجلی این حقیقت واحد بی تعین با احکام تعینات در عالم کثرت در عین وحدت پدید آید. (ولایعلم الحق غیر الله)

دوم قول متکلمین است

که علم حق را بتثبتات ازلیه دانسته‌اند یعنی برای ماهیات موجودۀ خارجی قبل از وجود نبوتی در حال عدم قائل شدند و آن ثبوت را مستغنی از علت پنداشتند و علم حق را

در ازل بواسطه ثابتات و ماهیات ازلیه اشیاء گفتند و البته چون وجود و ثبوت يك معنى است پس ثابتات ازلی بمعنی موجودات ازلی است و ثبوت قبل از وجود و ایجاد تناقض و بالضروره باطل است و هر ثابتی موجود است و معتزله از آن بلاطائلاتی بسیار افتادند که علم حق را حادث نتوانستند گفت از طرفی دیگر خلق را هم حادث زمانی دانند اینجا باشکال صعب بر خوردند که علم حق چگونه قدیم و ازلی تواند بود در صورتی که معلوم حادث و در ازل معدوم بوده و عاقبت فکر کوتاه آنان باین رای سخیف ضروری البطلان (نفکیک ثبوت از وجود و قول بثانبات ازلیه) قائل شدند و اوهام بسیار در این باب و گفتار بی اساس تخیلی و اغلوطنه و جدایات ناشی از جهل در کتب کلام و حکمت برانگیختند مثلا برخی در علم حق که متعلق بتمام کلیات و جزئیات عالم است گفتند معدومات ثابت در عالم علم حق بتمام اوصاف کلی و جزئی ثبوت بدون وجود داشتند و عوارض مشخصه اشیاء هم در عدم با آنها ثابت بوده مثلا جمشید و شاه محمود باناج و لباس خاص در علم حق ثبوت داشته است و هکذا زید و عمر با قلنسوه و قبای سرخ و زرد خود در عدم ثبوت داشته و همه حالات جزئی شان ثبوت بلاوجود داشته

برخی سخنانی بخلاف این گفتند و اشیا را در عدم و حال ثبوت باوصاف کلی و بدون جزئیات که در خارجند پنداشتند و چون گفتارشان در این موضوع لغواست از آن گفتار سخن را کوتاه کرده بقبول اشرافین اسلام میپردازیم

سوم قول اشرافین حکماء اشعریه

که علم حق را بذاتی و فعلی تقسیم کرده و علم ذاتی را نفس ذات و فعلی را نفس موجودات عینی گیرند یعنی تمام عرصه اقلیم هستی بمنزله ذهن حق است چنانچه هر چه در ذهن انسانست علم و معلوم و معلول اوست همین گونه عالم بتمام مراتب الوجودیه لوح علم خدا و صفحه آفرینش صفحه ذهن و علم حضوری خداست و چنانچه انسان در علمش بصور علمی خود محتاج واسطه در انکشاف نیست ایزد متعال هم در انکشاف و علم بموجودات عالم محتاج بهیچ واسطه نیست و وجود عالم که اشراق خود اوست علم فعلی اوست پس گفتند علم ذاتی حق مقدم بر ایجاد و علم فعلی حق عین ایجاد و نفس موجودات عالم است و علم ذاتی را بسیط و اجمالی در مقابل علم تفصیلی فعلی گفتند

و اول را منشاء علم ثانی و ظهور حقایق در عالم عین شناختند و بر هایشان بر این که علم و معلوم حق به عالم یکی است آنست که چون ذات حق علت ذوات موجودات است و علم او بذات علت علم اوست بموجودات پس چون ذات حق و علمش بذات هر دو یکی است حقیقتاً و این دو علت ذات موجودات است و علم به موجودات است پس باید ذات موجودات و علم حق بموجودات این هر دو یکی باشند تا صدور کثیر از علت واحد لازم نیاید پس نتیجه آنکه علم حق بموجودات نفس موجودات عالم است و حق را بصور علم ارتسامی که مشائین گفتند و مثل نوری که افلاطون بین گفتند و غیره هیچ احتیاج نیست و عالم بتمام مراتب بی واسطه نزد حق حضور دارد و بعلم حضوری بتمام کلی و جزئی عالم عالم است .

(چهارم قول) افلاطون الهی است که عام حق را بمثل قائمه بالذات دانید یعنی هر نوعی که در عالم موجود است مثال او یعنی یک فرد مجرد محیط بتمام کمالات این نوع در عالم الهیت متمثل نزد حق است و حق بتمام انواع و افراد موجودات مادی بواسطه تمثل آن فرد مجرد عقلانی عالم است

و از این روی این قول را بر گزید که پنداشت عالم ماده و مدت را که دستخوش تغییرات و زوال و تحولند اگر یک مثال مجرد از ماده و مدت نزد حق برای علم او بدین امور قائل نشود لازم آید علم خدا بمادیات دستخوش احکام ماده شود و تغییر پذیر گردد و باین سبب فرد مجرد عقلانی را مالک عالم حق و متمثل نزد خدا بعلم حضوری دانست و عالم ماده و او را متمثل در مثل نوری که شناخت و علم حق را بمادیات بواسطه حصول آنها بنحو مجرد در مثل پنداشت تا تغییر در علم لازم نیاید اما اشراقیین گفتند مادیات خود نسبت بحق مجرد اند و احتیاج بمثل مجرد نخواهد بود و از این جهت که علم خدا هستند مادیات مجرد و برتر از حد زمان و مکانند و بدون تغییر و تبدیل و این مسئله را در جلد اول حکمت الهی رجوع کنید در مسئله علم حق توضیح داده ام و اینجا تدرارش لزوم ندارد

(پنجم قول) بعضی حکماء و متکلمین است که علم حق بذات او را عین علم بموجودات دانستند یعنی حضور همان صورت بسیط و وحدانی ذات مقدسه در نزد ذات حضور همه اشیاء نامتناهی است و علم تفصیلی به همه موجودات بی نهایت است

(ششم قول) بعضی حکماء است که ذات حق را که علت بیواسطه عقل اول است علم تفصیلی بعقل اول دانسته و علم اجمالی بما بعد عقل اول و همچنین هر يك از موجودات سلسله طولی ذات علت بمعلول بی واسطه خود علم تفصیلی و بواسطه علم اجمالی است (هفتم قول مشائیین) است که حکیم فارابی هم ظاهراً این قول را در این کتاب و سایر کتبش قائل است (گرچه در این رساله فصوص فص ۱۱ علم را همان علم اجمالی درعین کشف تفصیلی دانست) اما قول بارتسام و قائلین باین قول که در فصوص بعد ظاهر قول حکیم فارابی نیز همانست علم حق را صور مرتسمه در ذات مقدسه از جانب ذات نه از طرف موجودات دانند و علم را قسمت بفعلی و انفعالی کننده گویند یا خود ذات عالم اشیاء صوری کند و بعد آن صور را موجود کند یا آنکه صوری در خارج موجودند و عالم از آنها انتزاع صورت علمی خود کرده قسم اول فعلی دوم انفعالی است و علم واجب تعالی از قسم فعلی است یعنی ذات مقدسه حضرت احدیت بذات خود اشیاء صور اشیاء را فرموده بدان ترتیبی در صور که علم بذاتش اقتضا نموده و طبق نظام علمی ربانی نظام خارجی عالم آفرینش را موجود ساخت پس البته شاید گفت که حق اول ابداع اشیاء بقدرت کامله فرموده بعد از ایجاد آنها از جهت آن اشیاء متأثر شده و علم بآنها پیدا کرده زیرا فاعلی که بقدرت ایجاد کند قدرت مقدم بره تقدور است و باید علم هم مقدم بره موجودات باشد نه آنکه از قبل موجودات و گفتیم که این ترتیب در نظام کیانی بر طبق نظام علمی ربانی است یعنی بدان ترتیب که در علم بوده بخارج آمده اند پس جایز است که گوئیم صور علمی هم بعضی علت و بعضی معلول هستند و محققاً باید دانست که حق از ذات مقدسه علم بتمام اشیاء دارد زیرا چون حق ذاتش را مشاهده بذات خود کند عین قدرت مستعلیه را که علت ذات است بر عالم مشاهده کرده و چون آن قدرت مستعلیه که علت کل است و آن عین ذات است (شهود شود) تمام معلومات مشهود باشند زیرا علم بهر چیزی از راه علت اوست (ذوات الاشیاء لا تعرف الا باسبابها) پس علم بذات سبب علم بهمه موجودات و چون موجودات را ترتیب سببی و مسببی است مثلاً گوئیم علم حق بطاعت عبد که آن طاعت نیز بتقدیر اوست و واسطه علم حق است بسعادت و نیل رحمت عبد و همچنین علمش باینکه اثر ثوابش دائم است سبب

علم بر اینکه فلان بنده چون داخل بهشت شود بدو زخ برنگردد خلاصه علمش بموجودات قبل از موجودات باشد ولی نه قبلیت زمانی بل که قبلیت ذاتی

اقسام قبلیت و بعدیت

و اینجا لازم است اقسام قبلیت و بعدیت را شرح دهیم مشائین کد حکیم فارابی هم بر آن است قبلیت را بر پنج قسم دانند.

(۱) تقدم بالزمان (۲) تقدم بالطبع (۳) تقدم بالعلیة وبالذات (۴) تقدم بالترتیب العقلی یا حسی (۵) تقدم بالشرف ودر کتب متأخرین مانند سید داماد قدس سره و صدر المتألهین سه قسم دیگر هم بر آن افزودند (۶) تقدم بالمهية (۷) تقدم بالحقیقه (۸) تقدم دهری و سرمدی توضیح آنکه تقدم چیزی بر دیگری یا (قبلیت زمانی) است مثل مقدم بودن پیر بر جوان که زمان وجود پیران پیش از جوانان است و ملاک این تقدم نفس زمان است که خود متقدم و متأخر بذاته و سبب حکم تقدم و تأخر زمانیاست زیرا زمان که مقدار حرکت (جوهر یا حرکت وضعی کرات) است بذاته غیر قار الذات و بذاته متقدم و متأخر است و موجودات زمانی تقدم و تأخرشان بوقوع آنها در قطعات زمان خواهد بود.

(۹) تقدم بالطبع (و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول که معلول بدون آن موجود نشود ولی آن علت ناقص بدون معلول تواند بود مثل تقدم واحد بر اثنین که دویی یکی موجود نتواند شد ولی يك بی دو تواند بود و مانند تقدم چوب بر کشتی که چوب بدون کشتی تواند بود و کشتی بدون چوب نتواند

(دیگر قبلیت بالترتیب) و آن یا حسی است چون تقدم صف اول بر آخر در نماز یا در لشکر و آن باعتبار است و قلبش ممکن است

چون که کله باز گردد از ورود پس رود آن بز که پیش آهنگ بود یا ترتیب عقلی است چون تقدم جنس بر نوع و نوع بر فرد و این هم باعتبار عقل است که اگر فرد را مقدم گیری نه جنس اعلا را ترتیب بعکس شود یعنی فرد بر نوع و نوع بر جنس مقدم است

(دیگر قبلیت بالشرف است) و آن مثل تقدم فاضل بر مفضل که حکیم فارابی اینجا مثال زد و توهم نشود که در این مثال حکیم فارابی بمذاق خاصی سخن گفته زیرا از تقدم ابا بکر بر عمر لازم نیاید تقدم آنان بر علی علیه الصلوة والسلام و ممکن است برای ابا بکر تقدم از جهتی که ابا بکر تقدم در اسلام داشت نسبت به عمر قائل شد و حکیم بزرگوار می مانند وی معلوم است با وجود علی (ع) که باب مدینه العلم است و سید الحکماء الهی است دیگری را مقدم بر او شمارد و با وجود این (مذهب عاشق زنده ها جداست) (دیگر قبلیت بالذات) و آن مثل تقدم علت نامه بر معلول که عقل وجود علت را احق و اولی و اقدم بر معلول داند و آن مثل اراده و قدرت مستعلیه حق بر وجود اشیاء که تقدم زمانی بر مذاق حکیم ندارد ولی تقدم ذاتی دارد چنانکه نتوان گفت خورشید اولست در زمان و روز بعد ولی توان گفت خورشید اولست در وجود و روز بعد همچنین نتوان گفت خدا و اراده و قدرت او در زمان مقدم بر عالم است و نتوان گفت که بالذات مقدم است یعنی در اصل حقیقت وجود حق و قدرت و اراده او بر ممکنات تقدم ذاتی دارد

(دیگر قبلیت بالمهمیه) مانند تقدم ماهیت جنس و فصل بر ماهیت نوع و حیوان و ناطق بر مفهوم انسان که مفهوم انسان متأخر از مفهوم حیوان و ناطق است .
(قبلیت بالحقیقه) مانند تقدم وجود در تحقق بر ماهیت که وجود اولاً بالذات متحقق و ماهیت ثانیاً بالعرض و المجاز تحقق دارد و مانند تحقق وجود حق بر خلق عند بعض الحکماء که وجود وصف حقیقی و ذاتی واجب متعال است اما وصف عرضی و مجازی ممکنات است

(دیگر تقدم دهری) که قول میر قدس سره است که عالم را متأخر از حق بتأخر دهری و سرمدی داند و بر حق تقدم سرمدی واقعی قائل است پس کوئی علم و اراده حق بتقدم واقعی با ذاتی هست سپس اشیاء و نگوئی اشیاء هستند سپس علم و اراده حق و این است مراد مشائین و حکیم فارابی از تقدم نظام علمی ربانی بر نظم کونی و حقیقت اقوال را با شرح بسیط و نقض و ابرام و ادله آنها بکتاب مشروح فلسفه مثل قبسات شفا و اسفار و مبدء و معاد رجوع شود .

«قول هشتم» که احق اقوالست علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است و آن قول محققین حکماء و صدر المتألهین است که گویند چون ذات حق وجود بحت بسیط است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء است پس علم بذات بسیطش که علم حضوری بذات است همان علم حضوری بذات بسیط علم تفصیلی بکل موجود است پس بنا بر این قول علم تفصیلی سابق بر ایجاد درست شود که نه مانند قول اشراقیین علم تفصیلی بدموجودات راعین آنها دانست و علم سابق بر ایجاد را علم اجمالی شناخت و هم در این قول انکشاف تفصیلی موجودات کلیه و جزئیة محتاج بصور مرتسمه و یا مثل افلاطونی و غیره نیست (حضرت مولی فرمود) (عالمها قبل ابتداء آنها محیطاً بحدودها) و این معنی علم سابق در سخنان مقام رسالت و ولایت بسیار است در کلام معجز نظام حضرت امیر و حضرت سجاد و حضرت رضا و حضرت صادق علیهم السلام وارد است و آراء دیگر هم اگر در مسئله هست باز کشتش بهمین هشت قول است چنانکه رأی حکیم فرفورس یونانی که قائل باتحاد عاقل و معقول است و با اشکال ورد و جواب آن در این کتاب درمبحث ادراکات گذشت که گویند چون حق بسیط الحقیقه است و بسیط - الحقیقه کل الاشیاء است پس علم ذاتی که عین ذات الهی است عین علم بمراتب موجودات تواند بود مأل این رأی یا بقول پنجم است یا بقول هشتم که ذکر شد و این ملخص مباحث بسیاری است که در کتب حکمت و کلام و عرفان ذکر شده و آرائی دیگر اگر هست چندان قابل ذکر نیست والله العالم بحقایق الامور (و این فص محتاج بتملیخ است

خلاصه فص (۶۲)

علم ایزد تعالی بجهان آفرینش علم فعلیست نه انفعالی بدین معنی که علم او سبب پیدایش جهان است نه جهان مؤثر و موجد علم و بناست او را مانند خویش که بتأثر از موجودات خارجی علم پیدا کنیم قیاس کرد تا آنکه حوادث را سبب علم ازلی پنداریم بلکه علم واجب بموجودات از جهت علم بذات و شهود حقیقت خویش خواهد بود . باین بیان که او چون ذات خویش را مشاهده کند در حقیقت علت نامه و قدرت کامله بر جهان آفرینش را مشاهده نمود و معلوم است که علم بعلم مستلزم علم بمعلوم خواهد

بود پس از علم بخود علم محیط بهمه عالم خواهد داشت لیکن در علم بر حسب مراتب وجود توتیب و سببی و مسببی محقق باشد یعنی تقدم بالعلمه در مراتب علم او واقع است زیرا علم ایزد بطاعت بنده سبب علم بشمول رحمت او باشد و علم او باینکه نواب ابديست سبب علم باینکه چون کسی بهجنت شتافت هرگز شکنجه دوزخ نخواهد دید پس در حقیقت علمی تقدم بر علمی دیگر تواند داشت ولی این تقدم در زمان نیست که مقدم او مؤخر بفاصله زمانی از یکدیگر جدا خواهد بود بلکه یکی را تقدم ذاتی بر دیگری است و بدانکه تقدم و مقابله تأخر بر پنج گونه است :

اول تقدم زمانی چنانچه کوئیم پیر قبل از جوان و درخت پیش از میوه است

دوم - تقدم بالطبع مانند تقدم صانع بر صفت یا يك بر دو که مقدم بدون مؤخر وجود تواند داشت ولی مؤخر و حالست بدون مقدم بوجود آید

سوم - تقدم بالرتبه و آن برتبه حسی و عقلی منقسم شود حسی مانند تقدم صف پیشین بر صف پسین هر گاه قبله را مأخذ گیریم عقلی مانند تقدم جنس بر نوع هر گاه معانی کلیه عامه را مبداء فرض کنیم

چهارم - تقدم بشرف مانند تقدم (علی ع بر همه) و یا تقدم ابو بکر بر عمر (چه یکی پیش از دیگری بشرف شتافت)

پنجم - تقدم بالذات و آن تقدم باسما تفاق وجود است چون تقدم اراده ازلی واجب بر وجود عالم که با وجود معیت زمانی و بی هیچ فاصله بر حسب زمان باز اراده ازلی واجب مقدم بر وجود آفرینش است زیرا که کوئیم جهان باراده حق بوجود آمده نه اینکه اراده و از جهان وجود یافته .

فصل شصت و سوم

لَيْسَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ مُفَارِقًا لِذَاتِهِ بَلْ هُوَ ذَاتُهُ
وَعِلْمُهُ بِالْكَلِّ صِفَةٌ لِذَاتِهِ لَيْسَتْ هِيَ ذَاتُهُ بَلْ

لَا زِمَةَ لِذَاتِهِ وَفِيهَا الْكَثْرَةُ الْغَيْرُ الْمُتَنَاهِيَّةُ
يَحْسَبُ كَثْرَةَ الْمَعْلُومَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ وَيَحْسَبُ
مُقَابِلَةَ الْقُدْرَةِ وَالْقُوَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ فَلَا كَثْرَةَ
فِي الذَّاتِ بَلْ بَعْدَ الذَّاتِ فَإِنَّ الصِّفَةَ بَعْدَ الذَّاتِ
لَا بِالزَّمَانِ بَلْ بِتَرْتِيبِ الْوُجُودِ لَكِنْ لِتِلْكَ الْكَثْرَةِ
تَرْتِيبٌ سَبَبِيٌّ يَرْتَقِي هُوَ إِلَى الذَّاتِ يَطُولُ شَرْحُهُ
وَالْتَرْتِيبُ يَجْمَعُ الْكَثْرَةَ فِي نِظَامٍ وَالنِّظَامُ وَاحِدَةٌ
مَا فَإِذَا اعْتَبِرَ الْحَقُّ ذَاتًا وَصِفَاتًا كَانَ الْكُلُّ فِي
وَاحِدَتِهِ فَإِذَا كَانَ الْكُلُّ مُتَمَثِّلًا فِي قُدْرَتِهِ وَ عِلْمِهِ
يَحْصُلُ الْكُلُّ مَعْرَانًا عَنِ اللُّوَاحِقِ ثُمَّ يَكْتَسِي الْمَوَادَّ
فَهُوَ كُلُّ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ صِفَاتِهِ وَقَدْ اشْتَمَلَتْ
عَلَيْهَا أَحَدِيَّةُ ذَاتِهِ

واجب تعالی هم عالم بذات مقدسه خود است وهم عالم بغير ذات است ولیکن
علمش بذات عین ذاتست و علمش بغير زائد بر ذات و از عوارض ذات است (بنابر
عقیده مشائین و حکیم فارابی که عالم حق را صور مرتسمه دانستند) و چون بعضی
علم بذات و علم بغير را بنفس ذات و عین ذات دانسته اند و بر حسب نظر مشائین این عقیده
درست نیاید زیرا لازم آید کثرت در مرتبه ذات چون علم بموجودات کثیره لابد بصوره
متکثر باشد و در مقام ذات احدیت صور متکثره باطل است و محال از این جهت مشائین
علم بذات را عین ذات و علم بغير را متأخر از ذات و صفت عارض ذات مقدسه دانسته اند و حکیم
فارابی در این فص موافق مشائین گوید علم واجب بذاتش مفارق و مباین از ذات احدیت نیست
بلکه عین ذاتست و علم او بکل موجودات صفت ذات و غیر ذاتست در علم وصفی

ت کثرت غیرمتناهی معلوم پدید آید و باز کثرت در معلوم است نه در علم
 ی عین ذات واحد و علم فعلی نیز اشراق ذات واحد و واحد است و معلوم
 ت از آن رو که ذات را قدرت و قوت بر فعل غیرمتناهی است پس کثرت در
 لکه در ما بعد ذات است چون ظهور کثرت در علم فعلی حق است و فعل البته
 باشد لکن این بعدیت بالزمان نیست بلکه بالذات است که بیانش گذشت
 ، موجودات بترتیب سببی و مسببی است و تمام اسباب منتهی بذات حق شود
 ی آن کتابی مبسوط خواهد و آن و باختصار بیان شد و از طرز این مختصر تفصیلش
 و هر کثرت را که نظم و ترتیب باشد آن نظم جهت وحدتی است بر آن کثرت
 ق در مقام ذات که وحدت صرف است در مقام علم وصفی که ظهور کثرات
 در نظام ربانی و صور مرئسه است نیز از جهت ترتیب و نظم آن کثرات را بحق وحدتی
 و الا چون صور مرئسه که نزد مشأ علم وصفی حق اند صادر از ذاتند بقاعده الواحد
 تی در آنها نباشد از آن ذات واحد صادر نشود پس حضرت حق در ذات و صفت
 علم حق تمام موجودات بی شائبه عوارض مادی و نواقص امکانی ظهور دارند
 بیان اعیان ثابته گذشت) پس علم فعلی و اسم حقیقی عالم و صفت علم حق
 ا اشیاء است و چون ذات مشتمل بر این صفت است و این صفت قدرت و علم
 بت صادر بلکه عین ذات است و فعلی تجلی او و مباین از متجلی نیست و بوجهی
 است و بوجهی غیر (عینیت از جهت وجود غیریت از جهت حدود) چنانکه
 الموحدین فرمود (داخل فی الاشياء لا کدخول شئی فی شئی و خارج عن الاشياء
 شئی عن شئی) پس ذات کل الکل است چنانچه حقیقه الحقایق و هو هویت
 ، و غایت الغایات و صورة الصور و ذات الذوات و اول الاولین و آخر الاخرین است
 تعاظم سلطانه (و الله بکل شیء محیط)

(نتیجه وصول باین معرفت)

که با این معانی آشنا شد و ازل تصدیق کرد وجود حضرت حق و علم حضوری او
 یاء مشاهده کند و خود را همیشه بحضور او بیند و ادب کامل آن سلطان حقیقی

و معشوق کل را نگاه دارد و پیوسته بیاد او و بذکر اوصاف جمال و جلال وی بدل و زبان مشغول باشد و اگر غفلت و نسیانی رخ دهد بتوبه و رجوع بخدا تدارک کند و دوری از یاد او را از هر عذاب سخت تر و قرب و انس با حضرتش را از هر لذت بالاتر شناسد و حالتش با خلق که تجلیات معشوقند در کمال رافت و محبت و عاطفت است و دوستیش با خلق خالص برای اوست و دشمنیش برای بازگردانیدن خلق بسوی او و آشنا کردن نفوس بآن درگاه است پس جنگ و فخر انبیاء و اولیاء با خلق از راه لطف است چون فخر خدا که در باطن لطف است و از آنان بهیچکس زیان نمیرسد و همه امر و فرمانشان عدل و وجود و احسان است و تمام کار و حرکاتشان حب و عشق و شوق بایزد سبحان و هیچ از خدا جز خدا نمیخواهند که میداند:

از خدا غیر از خدا را خواستن ظن افزو نیست کلی کاستن

و بر بان حال گویند :

پرسند (الهی) را کز دوست چه میخواهی ای بیخبران من هیچ جز دوست نمیدانم

فصل شصت و چهارم

هُوَ الْحَقُّ وَ كَيْفَ لَا وَ يُقَالُ حَقٌّ لِلْقَوْلِ لَ الْمُطَابِقِ
لِلْمُتَخَبِّرِ عَنْهُ وَ لِلْمُتَخَبِّرِ عَنْهُ إِذَا طَابَقَ الْقَوْلُ وَ يُقَالُ
لِلْمَوْجُودِ الْحَاصِلِ بِالْفِعْلِ وَ يُقَالُ حَقٌّ لِلْمَوْجُودِ
الَّذِي لَا سَبِيلَ لِلْبُطْلَانِ إِلَيْهِ وَ إِلَّا وَلَّ تَعَالَى حَقٌّ
مِنْ جَهَةِ التَّخَبُّرِ عَنْهُ حَقٌّ مِنْ جَهَةِ الوجودِ حَقٌّ مِنْ
جَهَةِ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْبُطْلَانِ إِلَيْهِ لَكِنَّا إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ حَقٌّ
فَلَا عَنْهُ لَوْاجِبُ الَّذِي لَا يُعَالِطُهُ بُطْلَانٌ وَ بِهِ يَجِبُ
وُجُودُ كُلِّ بَاطِلٍ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

حضرت احدیت حق است و کلمه حق بطور مطلق بر هیچ موجودی جز خدا اطلاق نتواند شد زیرا هر چه غیر اوست معلول اوست و با وجود و در وجود محتاج است و تنها اوست که در ذات و صفات و فعل مستغنی از غیر است ذاتی است متحقق بالذات نه بعلیت غیر پس او حق مطلق است و هر چه غیر اوست بذاته باطل الذات و هالك الحقیقه است و لفظ حق مشتزك است در معنایی چند که بتمام آن معانی ذات احدیت حق است و کلمه حق بر حضرتش صادق است يك معنی لفظ حق خبری است که واقع با آن خبر مطابقه کند آن خبر را از جهت مطابق (بالکسر) بودن با واقع صدق و از جهت مطابق (بافتح) بودن حق گویند يك معنی حق موجود حاصل بالفعل است یعنی هر چه از قوه بفعل آمده حق است و يك معنی حق هر موجودی که هیچ عدم و بطلان بسوی ذاتش راه نیابد یعنی ازلی الوجود و ابدی باشد پس بتمام معانی واجب تعالی حق است ولی چون ما اطلاق حق بروی کنیم اینجا مراد معنی اخیر است یعنی موجودی که ازلا و ابداً موجود بوده و خواهد بود و کرد بطلان ازلا و ابداً بر ذیل کمترین تجلی حقانیت او نخواهد نشست و او حقی است که در مقابل او همه چیز باطل و ناجیز است که چون لبید شاعر در حضور رسول اکرم (ص) خواند (الا کل شیء ما خلا الله باطل) حضرت فرمود (اصدق شعراً لته العرب) و مہیات اعتباری بحقانیت او فیض وجود و تحقق یافتند (اعطی کل ذی حق حقه) یعنی حضرت حق هر ماهیت ذی وجودی را بحق او که وجود خاص باوست رسانید و الا ما سوی الله مہیات ممکنه بی تجلی و اشراق او باطل و معدوم صرفند و باشراق او و عنایت و مشیت فعلی او و بنور وجه او اضائه وجود یافتند فسبحان الذی خلق الاشیاء بنور وجهه الذی اضاء له کل شیء

و اگر حق را موجود ثابت لایتمیز معنی کنیم جامع معانی گذشته و برحق و شئون حق اطلاق شود لا غیر و البته حق بحقیقت اوست که هیچ تغییر در ذات و اوصاف کمالیه و شئون و تجلیاتش نیست اما خلق همه در تغییر ذاتی و صفاتی و افعالی است (ذلک بان الله هو الحق و ان ما یدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الکبیر) این گردش روز و شب و جنبش منظم آسمان و زمین را بشما ارائه دادیم تا بدانید که تنها خدا حق است و هر چه غیر او خوانند همه باطل است و منحصرأ خدا بلند مرتبه و بزرگ و بزرگوار است و همه

درمقابلش پست و ناچیز و باطل الذانند حقت کلمته و آیاته

فصل شصت و پنجم

وَ هُوَ تَعَالَىٰ بَاطِنٌ لِأَنَّهُ شَدِيدُ الظُّهُورِ
غَلَبَ ظُهُورُهُ عَلَى الْإِدْرَاكِ فَخَفِيَ وَ هُوَ ظَاهِرٌ
مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأَثَارَ يُنْسَبُ إِلَى صِفَاتِهِ وَ يَحِبُّ
عَنْ ذَاتِهِ فَيَصْدُقُ بِهَا مِثْلُ الْقُدْرَةِ وَ الْعِلْمِ يَعْنِي أَنَّ
فِي الْقُدْرَةِ وَ الْعِلْمِ مَسَاعًا وَ سَعَةً فَأَمَّا الذَّاتُ فَهِيَ
مُتَمَمَّةٌ فَلَا يُطْلَعُ عَلَى حَقِيقَةِ الذَّاتِ
فَهِيَ بَاطِنٌ بِاعْتِبَارِنَا وَ ذَلِكَ لِأَنَّ جِهَتَهُ وَ إِنَّكَ إِذَا
اِسْتَسَبْتَ كَلَامًا مِنْ صِفَاتِهِ تَعَالَى قَطَعْتَ ذَلِكَ عَنْ
عَنْ مَعْرِسِ الْجِسْمَانِيَّةِ قَوَّصْتَ إِلَى إِدْرَاكِ الذَّاتِ
مِنْ حَيْثُ لَا يُدْرَكُ فَالْتَذَذْتَ بِأَنَّ تُدْرَكَ أَنَّ لَا
تُدْرَكَ فَلِذَلِكَ عَلَيْكَ أَنَّ تَأْخُذَ مِنْ بَطْوِيهِ إِلَى
ظُهُورِهِ فَيُظْهِرُ لَكَ عَالَمَ الْأَعْلَى وَ عَالَمَ الرُّبُوبِيَّةِ
عَنِ الْأَفْقِ الْأَسْفَلِ وَ عَالَمِ الْبَشَرِيَّةِ

درفصوص گذشته که معانی ادراک را بیان کردیم و سبب آنچه ظاهر بادراک شود
و آنچه ادراک نشود و مخفی از قوت مدرک ماند مشروح نمودیم در حقیقت مقصود بالذات و
غرض حقیقی ما این بود که بعالمیان بفهمانیم که واجب تعالی را خفا و پنهانی از جانب او نیست
بلکه در منتهای ظهور و در کمال پیدائی است و قوای ادراک عقلی و غیره در مقابل آن

وجود نامحدود نامتناهی الظهور مقهورند و از شغل ادراك او معزول پس گوئیم حق باطن است از جهت شدت ظهور و چون ظهورش بر ادراك غالب و قاهر است پس مخفی از بصر و بصیرت است یعنی هرگز قوای حسی و قوای عقلی بکنه معرفت او نتوانند رسید و ممکنات کلا از عقل اول و حقیقت خاتمیت تا چه رسد بسایرین با آنکه حظشان از معرفت حق مقول بتشکیك است بهره همه از معرفت او اظهار عجز از معرفت بذات است و خدا ابداً از همه خفی و باطن ابدی است و باز حق ظاهر است از جهت آنکه همه موجودات آیات او و اشراق نور وجه او و منسوب بصفات او و صادر از علم و قدرت و اراده او هستند و بالضرورة چون علم و قدرت عین ذات است همه از ذات او پدید آمده اند لیکن ادراك خلق باوصاف او راه یابد و از کنه حقیقت ذات او هیچ کس خبری نخواهد یافت پس باطن بودن حق باعتبار ذات مقدسه خود نیست که بذاته و لذاته مخفی باشد بلکه باعتبار عموم قوای مدبر که خلق است و الا از جهت خود ظاهر بلکه اظهر از کل است (مراتب معرفت) انسان هر گاه متصف بصفات الله و متخلق باخلاق الله شود و جمال او را در وراء حجاب اوصاف مشاهده کند در آن شهود از خودی فانی و بحق در پیوند و او را نور تجلی مندك از صفات بشری و منقطع از تعین خودی گرداند (چنانکه در نفس کلید الهیه در شرح حدیث کمیل بیان شد) در مراتب اولیه ریاضت و تزکیه نفس ناطقه عارف و عالم ربانی و حکیم باید نفی انیت خود کند بدین طریق که نخست درخت هستی خود را از زمین جسمانیات بر کند و در باغ قدس ملکوت بنشاند و متصف بصفات حق و فانی در اوصاف او شود و بعداً از فنای در اوصاف بفنای در ذات رسد و آنگاه شهود فنای خود را نیز در شهود او فانی کند تا بفناء از فنای در اوبقای شهودی باو یابد و اینجا مقام توحید و اتحاد است و مقصود از اتحاد نآنست که برخی صوفیان بی دانش و گونه فکر پندارند که بنده با خدا یکی شود (تعالی عن ذالك علواً کبیراً) بلکه مراد بمرتبه فنا در معرفت حق رسیدنست و آنجا دیگر مجال سخن بلکه خیال و عقل و هوش نیست و در آنحال در صورتی که خود را ندانی و در حیرت نورانی بمانی منتهای لذت و ابتهاج را در آن حیرت و سرگردانی بشهود معشوق دریابی

(کلام محقق طوسی قدس سره القدوسی)

چقدر مناسب است اینجا کلام خواجه بزرگوار استادالبشر و عقل حادی عشر را ذکر کنیم محقق طوسی در اوصاف الاشراف در اتحاد فرماید (و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد) (تعالی عن ذالک علواً کبیراً) بل آنست که همه او را بینند بی تکلف آنکه گوید هر چه جز اوست از اوست پس همه یکی است بل چنانکه بنور تجلی او تعالی شانه بینا شود غیر او را نبینند بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصور حسین حلاج که گفته است

بینی و بینک اندی یناز غنی فارفع بفضلک انی من الین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاست تا توانست گفت (انا من اهوی و من اهوی انا) و در این مقام معلوم شود که آنکس که گفت (انا الحق) و آنکس که گفت (سبحانی ما اعظم شانی) نه دعوی الهیت کرده اند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هو المطلوب) تا اینجا عبارات خواجه رضوان الله علیه بود و با این مقام شهود و فنا و معرفت عین الیقینی بلکه حق الیقینی باز عارف چون از توجده جمال حق بصقع جلال الهی متوجه شود خود را در عین وصال در فراق ابد بیند و در عین معرفت خویش را در جهل و عجز از معرفت داند لیکن باز برای توضیح مقام لازم است متذکر شد که مقام معرفت را درجات و مراتب بسیار است بل بیحد است و هر عارفی از عارفان بالله بمرتبه ای از انوار معرفت حق نائل میشود لیکن مراتب کلی معرفت را میتوان بچهار مرتبه منقسم کرد :

۱ - معرفت عوام که بتقلید و تبعیت از بزرگان عارفان حقیقی است

۲ - معرفت علماء حقه که بمقام علم الیقین از توجه بآیات آفاتی و انفسی الهی

رسیده اند .

۳ - مقام معرفت عین الیقین که برای اولیاء اهل مکشفه و علماء ربانی و عارفان کامل

است که در معرفت بمرتبه شهودند و خدا را بچشم باطن بینند و عالم حجاب خدا در نظر آنان نیست بلکه آینه خداست و آنها بحقیقت بلسان شهود گویند (در هر چه نظر کردم

سیمای تو میبینم) (و علیک یا حدی عکفت همتی) کلام امام سجاد ۴

۴ .. مقام حق‌الیقینی و معرفت فنا و فناء در فناست که خاص برخی انبیاء و اولیاست و اشاره شد آنجا جای سخن و بحث بلکه خیال و وهم بلکه عقل و اندیشه نیست و چقدر مناسب است کلام خواجه طوسی رضوان الله علیه را اینجا نیز برای توضیح و تحقیق ذکر کنیم

(کلام محقق در اوصاف الاشراف)

خواجه در کتاب اوصاف الاشراف در فصل چهارم در معرفت باین عبارت فرماید :

(در معرفت) قال الله سبحانه و تعالی (شهد الله انه لا الله هو و المملکة و او لوالعلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم) پارسی معرفت شناخت باشد و اینجا مراد از معرفت بلندترین از مراتب خداشناسی است چه خداشناسی را مراتب بسیار است و مثل مراتب معرفت چنان است که آتش را بعضی چنان شناسند که شنیده باشند که موجودی است که هر چه باو برسد ناچیز شود و اثر او در آنچه محاذی او باشد ظاهر گردد و چندانکه از او بردارند هیچ نقصانی در او نیاید و هر چه از او جدا شود برضد طبع او باشد و آن موجود را آتش خوانند و در معرفت باری تعالی کسانی که باین مثابت باشند مقلدان خوانند مانند کسانی که سخن بزرگان تصدیق کرده‌اند در این باب بی‌وقوف بر حجتی و بعضی که بمرتبه بالای این جماعت باشند کسانی باشند که از آتش دود بایشان رسد و دانند که این دود از چیزی می‌آید پس حکم کنند بموجودی که دود اثر اوست و در معرفت کسانی که باین مثابت باشند اهل نظر باشند که بپرهان قاطع دانند که صانعی هست چه آثار قدرت او را بروجود او دلیل سازند و بالای این مرتبه کسانی باشند که از حرارت آتش بحکم مجاورت اثرش احساس کنند و بآن منتفع شوند و در معرفت کسانی که باین مرتبه باشند مؤمنان بغیب باشند و صانع را شناسند و از ورای حجاب و بالای این مرتبه کسانی باشند که از آتش منافع بسیار یابند مانند خبز و طبخ و انضاج و غیر آن و این جماعت بمثابت کسانی هستند که در معرفت لذت معرفت دریابند و بدان مبتهج شده باشند و تا اینجا مراتب اهل دانش باشد و بالای این مرتبه کسانی باشند که آتش را مشاهده کنند و بتوسط نور آتش چشمهای ایشان مشاهده موجودات کند و این جماعت در معرفت بمثابت اهل بینش باشند و ایشان را عارفان خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بود و کسانی را که در مراتب

دیگر باشند بالای این مرتبه هم از حساب عارفان دارند ایشانرا اهل یقین خوانند و ذکر یقین و اهل یقین بعد ازین گفته شود و از ایشان جماعتی باشند که معرفت ایشان از باب معاینه باشد و ایشانرا اهل حضور خوانند و انس و انبساط خاص با ایشان باشد و نهایت معرفت اینجا باشد که عارفی منتفی شود مانند کسی که بآتش سوخته و ناچیز گردد (انتهی کلامه قدس سره)

« معرفت بخدا بجمیع مراتب با جهل و عجز از معرفت همراه است »

و پیش از این گفتیم که معرفت و دانائی بحق عین عجز و نادانی است لیکن معرفت دانا شدن باین نادانی و ادراك عجز از معرفت خاص انسانست و سایر موجودات را از آن بهره نیست و غرض از امانت الهی که بتعام موجودات عوالم سموات و اراض اشباح عرضه شد و همه موجودات عالم اعلی و اسفل مجرد و مادی از نگاهداری آن امانت بی طاقت بودند و ابی کردند همین رسیدن بادر اك عجز از ادراك و معرفت بذات حق است که این ادراك عجز و نادانی معرفت خاص مقام انسان است و آنهم ذی مراتب است هر چه مقام معرفت عالی تر باشد عجز و نادانی افزون گردد و عشق و شوق و وجد و ایمان و خوف و اضطراب لازمه این مقام و دهشت و بهت و حیرت نورانی عین این مرتبه است که حضرت ختمی مرتبت از خدا در دعا طلب کند که (رب زدنی فیک تحیرا) پس حضرت احدیت در عین باطن بودن ظاهر ست ولی آنگاه که انوار معرفت او تجلی کند و نور آن عالم اعلی و عالم ربوبیت که فوق عالم اعلی است در افاق قلب عارف که عرش الرحمن است طالع گردد و از حضیض عالم حس و نشئه بشریت باوج معرفت حق رسد و بزبان دل (دل علی ذاته بذاته گوید و بک عرفتک و انت دلتلتنی علیک و لولا انت لم ادر ما انت و علیک یا واحدی عکفت همتی) سراید و در عالم فنای شهودی بکمال مطلق و اصل شود و رزقنا اله تعالی بحق رحمة الواسعه و اینجا چون حکیم مذکری از عالم اعلی فرمود. لازمست عالم اعلی و عالم ربوبیت مقابل عالم اسفل و عالم کون مشروح گردد -

(عالم اعلی)

نخست باید دانست که اسم عالم باعتبار وجود که جهت نورانیست علامت الله و آیت الله است

و باعتبار ماهیت که جهت ظلمات نیست ماسوی الله نامند و پس از آنکه از بیانات گذشته روشن شد که عالم نسبت بخدا که آفریننده عالم است اگر عوالم طولی بی نهایت است اگر جهانهای عرضی بی حد و حصر است اگر کرات و سموات نامتناهی است و اگر منظومه های شمسی و کهکشان های بی حد و نهایت است و عوالم فوق بی نهایت باز همه کرات عوالم امکانی اضافه بخدا يك تجلی و نسبت بحق تمام يك عالم است چون ظل خدای یکتای یگانه و تجلی واحد است را صلا تعدد و تکثر در حقیقت آن نیست و عالم بالا و پست غیب و شهود مجرد و مادی نسبت باو معنی حقیقی ندارد صرف اضافی است زیرا مادیات مجردات نسبت باویند یعنی حکم ماده و مدت که ظهور و خفاء و تجدد و حدوث است نسبت بحضرت حق نخواهد بود پس عالم اعلی و ادنی و هر تعدد و کثرت نسبت باو نیست باز گوئیم عالم باعتباراتی چند متکثر و منقسم شود نه حقیقت الوجود بلکه باعتبار تجلی آن در مراتب گاه باعتبار دو تجلی علمی و عینی بدو عالم نظام ربانی و نظام کیانی (عالم ربوبی و عالم امکانی) منقسم شود و گاه بسه عالم عالم ربوبی و عالم عقل و طبع (عالم سرمد و دهر و زمان) و گاه بچهار عالم عالم ربوبی و عالم عقول و نفوس و اجسام (لاهورت و جبروت و ملکوت و ناسوت) و گاه باصطلاح عارفان بحضرات خمس تقسیم شود که مراد حضرت ذات و حضرت اسماء و صفات و حضرت ابداع و اختراع تکوین است یا مراد چهار عالم مذکور و حضرت انسان که کون جامع تمام حقایق است (وفیک انطوی العالم الاکبر) و گاه حقیقت وجود را که مراتب جزئیة آن نامتناهی است (لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی) مراتب کلیه آن را بشش عالم منقسم کنند ۱ - عالم هاهوت ۲ - عالم لاهوت ۳ - عالم جبروت ۴ - عالم ملکوت اعلی ۵ - ملکوت اسفل ۶ - عالم ناسوت که حکیمان محقق و عارفان متحقق ایام در قرآن را که فرمود عز من قائل (وهو الذی خلق السموات والارض فی سته ایام) این شش عالم گرفته اند زیرا ایام را ایام ربوبی دانسته اند و ایام ربوبی یعنی شش تجلی حقیقت الوجود در مراتب کلیه و مراتب کلیه همین عوالم سته است و روز مدار شمس الشموس وجود است .

۱ - عالم هاهوت مرادشان مقام هو هویت ذات و وجود بشرط لا واسقاط تمام

اضافات و مقام لا اسم و لا رسم است که غیب مطلق و عنقای مغرب از او تعبیر کنند

۲- عالم لا هو ت مراد مقام الهیت یعنی همان هویت وجود از حیثیکه جامع اوصاف و کمالات است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها و الله بکل شئی محیط ۳- عالم جبروت مراد عالم عقول و حقایق مجرده است که هیچ در آنجا ماده و قابلیت و خروج از قوه بفعل و تغییر و محو و اثبات نیست که چون از عالم علوی یعنی نشائه عقلی از حضرت امیر المؤمنین سائل سؤال کرد چنانکه در غرر و درر ^(مدی) است حضرت فرمود « صور عاریة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلی لها ربها فاشرق وطالعها فتلاثلت و التقی فی هویتها مثاله و اظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذانفس ناطقة ان زكاه بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل علمها و ان فارقت الاضداد شاركت بها السبع الشداد، (شرح حدیث) فرمود عالم علوی صور و حقایقی است عاری و منزله از ماده و بری از استعداد و قابلیت اشراق نور احدیت در آنها تجلی کرد و آنها با آن تجلی شروق عقلی و وجود تجردی یافتند (و طالعها فتلاثلت) پر توانوار شمس الشموس وجود بر آنها طالع و شارق گردید و آن انوار عقلیه با شراقش متلاثلاً و روشن گردیدند و بکل ظلمت مادی و ماهوی آنان در سطوع نور حق محو و محق گردید و ماهوی آنها عین هل هو و لم هو که غایت الغایات است گردید که (یا غایة آمال العارفين) (فالقی فی هویتها مثاله و اظهر عنها افعاله) و در هویت آن عقول قدسیه از جهت هر آئیت وجهه الله باقی و تمثال جمال مطلق و حسن کل منعکس گردید و افعال و آثار نوریه الهیه و اشراقات سبحانی از آن انوار عقلی بر عالم ساطع و پدیدار گردید که معصوم فرمود (نحن صنائع الله و الخلق صنایع لنا) (و خلق الانسان ذانفس ناطقة الخ) و حد و مقام انسانیت و انسان حقیقی را که صاحب نفس ناطقه قدسیه و کلیه الهیه است خدا در عالم اعلی بیافرید (پیش از جسمانیات) و در نشاء حس و در رصیصیه بدن فرستاد برای آزمایش و تکمیل و اسیر قوای حیوانی و تجاذب هیولانی گشت و عشقهای متخالف و متقابل که هر یک اقتضای اسمی از اسماء الهی است بمقتضای (و علم الادم الاسماء کلها) در او پدید گردید و بحکم مقام جامعیت اسماء کون جامع حقیقت انسان است تا این روح قدسی و نفس ناطقه اگر در مقام علم و عمل نزکیه شود و از میول نازل و عشقهای دانیه برهد و بمشق نام کامل در اثر سفر الی الله از منز لگناه تجلیه و تخلیه و تجلیه برسد بمراتب فنا و فنای

از فنا در شهود حق تا بسر منزل کمال و شهر وصال و وطن اصلی خود که عالم عقول قدسیه است باز کردد آنگاه (فقدشابهت جواهر او ائمه علمها) آنجا بمقام عقول قدسیه که ماهیت آنها عین هویت و هویت عین اشراق و شهود حق است نائل شود و هر گاه (فارق الاضداد) از نجات قوای متضاد و میول متعارض برهد و یک میل کلی الهی در او بماند در آن مقام مشارک و مشابه با سميع الشداد قوای سماوی و ارواح آسمانی شود و از آن شهر که آمد بدانجا باز گردد این مختصر شرحی بود بر این حدیث شریف حضرت مولی امیر المؤمنین که در فهم ناقص حقیر بود و اگر کتابی بلکه کتابها در شرح این کلام نوشته شود رواست که مانند دریا کوهرهای پربهای بسیار از آن استخراج توان کرد بهر حال این عالم جبروت و نشاءه عقول است که حضرت در جواب سائل بروشنترین بیان علمی برای اهل علم و حکمت بیان فرمود

۴ - عالم ملکوت اعلی است که مراد عقول عرضیه باصطلاح اشراقیین و یا مثل ذی شارقه است که خزائن جود حق و مخزن صور و جواهر ناسوتند (که ان من شئی الا عندنا خزائنه)

۵ - ملکوت اسفل که مراد صور برزخیه (عالم برزخ) است و بلسان اشراق مثل معلقه که دارای ماده هستند ولی ماده برزخی نه ماده ناسوتی

۶ - عالم ناسوت است که مراد عالم ماده است از فلکیات و عنصریات و کلیه عالم حس و محسوس و کرات بی نهایت و جهانهای بیشمار که در این فضای بی انتها مشتاقانه در حرکتند و دائم در طلب مطلوب و معشوق حقیقی خود عاشقانه حیران و سرگردانند سبحانه ما اعظم شأنه و اعلی سلطانه این تقسیم بشش عالم بیان عارفان بود

اصطلاح اشراق

باز گوئیم عالم باصطلاح اشراقی سه عالم تقسیم شده عالم مثل نوریه و ذی شارقه و عالم مثل معلقه و عالم برزخ و اجسام که عالم عقول عالم برزخ و عالم ماده جسمانی است و عالم برزخ که عالمی بین مجرد و ماده است و باصطلاح اشراقیین عالم مثل معلقه خوانند در ظاهر کتب حکماء مشائی اثری از آن در بین نیست و آنان عالم را بدو عالم مجرد و مادی

که عبارت از عالم عقل و طبع است منقسم کرده‌اند و به عالم مثل معلقه ظاهر ا قائل نبودند و اگر هم قائل میشدند بنام عالم سماوات و نفوس سماویه مینامیدند بهر حال تمام این تقسیمات بوجهی صحیح است و شاید در لسان حکماء مشاء که بیشتر جهان بدو عالم عقل و طبع یا مجرد و ماده تقسیم شده از آن نظر است که انبیاء و رسولان الهی هم بدو عالم کلی عالم دنیا و آخرت یا (عالم اعلی و اسفل) تقسیم کنند که عالم غیب و شهود (عالم الغیب و الشهاده) در لسان شرع و هم در اصطلاح حکماء است و این تقسیم هم باعتبار دو تجلی کلی شمس حقیقه الوجود است که فرمود عز من قائل (خلق السموات والارض فی یومین) که شاید نظر بدو عالم غیب و شهادت است این مقدمه را که دانستید حال روشن شد که عالم اعلی و اسفل (که فارابی اینجا فرموده) مراد تقسیم تجلی حق است باعتبار دو مظهر کلی آن که عالم غیب و شهود یا دنیا و آخرت یا اعلی و اسفل یا مادی و مجرد یا غیره باشد و این تقسیم بحقیقت باعتبار تقسیم انسانست به جسم و روح که در فص ۳۱ اشاره فرموده انت هر کب من جوهرین الخ) که دنیا یعنی عالم جسم انسان و ادراک و لذات جسمانی محدود و شهوات مادی صرف او و آخرت یعنی عالم دیگر که عالم روح انسان و لذات عقلی و روحی و جسمی بی حد و نهایت اوست (اذا رایت ثم رایت نعیماً و ملکا کبیراً) و این دو عالم کلی که بحقیقت مجموعه عالم هستی است در جسم و جان انسان منطوی است که حضرت مولی الموحدین سید العارفین امیر المؤمنین (ع) فرمود :

دوائك فیک و ماتبصر	و داءك منك و ماتشعر
و انت الکتاب المبین الذی	باحرفه یظهر المضمّر
انزع انک جرم صغیر	و فیک انطوی العالم الاکبر

شرح اشعار حضرت امیر (ع)

درد جسم و روح تو از نقص تو و تن پرستی و لذات جسمانی و هوای نفسانی و جهل و خود بینی تو است و تو نمیدانی دوا ی جسم و جان تو نیز در وجود تو و بر ریاضت و تزکیه نفس و علم و معرفت تو است و بصیرت نداری و تو همان کتاب مبین خدائی که در آن آیات

قدرت و علم و حکمت و حقایق ایجاد همه بقلم قدرت الهی در آن نگاشته و هر حرفی از آن کتاب حققتی از حقایق عینی وجود را آشکار میگرداند و سری از اسرار عالم را بر تو منکشف میسازد -

دقتر حق است دل بحق بنگارش نیست روایر نقوش باطله باشد
حکیم سبزواری

تو گمان کردی همین جرم کوچک تن و مشت خاک بدنی نه چنین است بلکه تو همان روح امری الوجود قدسی الهی هستی که عالم اکبر در آن منظوی و حقایق کلمیه جهان آفرینش در او جمع است و عبارت (وفیک انطوی العالم الاکبر) را دو معنی توان کرد یکی آنکه در قوای انسان که عالم صغیر است عالم اکبر که جهان است بطور خلاصه منظوی است و انسان نسخه منتخب کتاب آفرینش است و یکی آنکه در قوای انسان که خلیفه الهی و مظهر جمع الجمع اسماء و صفات است عالمی منظوی است اکبر از این عالم کبیر که جهان آفرینش است و مقتبس از این اشعار مولانا علی (ع) و ناظر بدین دو معناست اکثر گفتار عارفان و حکیمان در بزرگی انسان که برخی ذکر میشود .

گفتار حکماء در عظمت انسان

حکیم نظامی گوید :

نو آن نوری که چرخ طشت شمع است بدان خود را که از راه معانی
عارف رومی گوید

این جهان چون کوزه دل چون بحر آب چیست اندر کوزه کاندلر بحر نیست
چویش را قاصر مبین در عین ذل جسم تو جزء است و جانت کل کل
جزء و کل غرق وجودت کرده اند قدسیان یکسر سجودت کرده اند
عارف رومی

(حقیر گفته ام)

آ که بشهود و عقل و وجدان شد انسان ند که سه کون را آ که

بشناس خود ای روان که نتوانی
بنوشت چه حق کتاب عالم را
ترکیب هزار آخشیجان گشت
نقش صور و معانی هستی
راز فلک و ملک عیان بر خلق
هم نقطه بسمل وجود آمد

شناخته خویش را اهل عرفان شد
آدم قلم نگارش آن شد
تا پرورش نهادت ایجان شد
مجموعه چو برنگاشت انسان
زین گوهر بحر سرسبجان شد
هم فاتحه الکتاب امکان شد
(الهی)

باز در قصیده رقیبه در شرح مقام انسان و حقیقت انسانیت و فرد کامل آن سروده ام
میکوش که قدر خویش بشناسی
افزوده سپاه دولت حسنش
بر مسند عرش تکیه ننماید
من طایر عرشیم که ننماید
آن شاخه طوبیم که در جنت
آن نوکل و حدتم که کثرتهاست
آن بحر هویتیم که بیرون است
سیمرغ تجردم ندیم کر کس
گسترده ای ای سپهر دامی خوش
دردشت جهان مشام جان شناخت
عنقای قیاس و طایر فکرت

ای گوهر جان هوشیار من
در کشور دل بر اقتدار من
این خاک نشسته شهریار من
نه دایره فلک حصار من
جز میوه عشق نیست بار من
در محوطه خیال خار من
از حوصله خرد کنار من
باجیفه دهر دون چکار من
سهل است گمان کنی شکار من
مشک من و آهوی تبار من
شهر نزنند بشاخسار من

(الهی)

باز در قصیده الله نوری در مقام بزرگی و عظمت انسان و طریق صعود او بمقام کمال

سروده ام

بفشان غبار آینه ایند نما را

از لوح دل بزد ای نقش ماسوی الله

..... از خاک که بزد را

..... تمام را

ویران کن این خاکی سرای تن که جانت
بر باد ده اعراض ملک خود پرستی
آتش زن اندر پرده اوهام باطل
باری خدا بین شو که خورشید جمالش
یک پرده تا از صد هزاران بر کشاید
تا بشنوی در وصف او باکوش جانت

منزل کند کاخ سماوات اعلا را
تا شاه جاویدان شوی ملک بقا را
افکن بتیغ معرفت دیو هوا را
آرد بیابان این شب جهل و عما را
آن شاهد یکتا جمال جان فزا را
از جمله ذرات جهان مدح و ثنا را

باز در غزلی نظر بر فعت مقام معنوی روان انسان سروده ام

تماشا کن بیابان شد دل ما
صبا بوئی زمشکین زلفی آورد
رخش زائنه دل شد پدیدار
قبول ذره خورشید او گشت
بصورت منکری کزد لوت عشق
بیاد قیامت دلبر (الهی)

چراگاه غزالان شد دل ما
که رشک باغ رضوان شد دل ما
که مهر و ماه تابان شد دل ما
که خورشید در رخشان شد دل ما
بمعنی عرش رحمان شد دل ما
سهی سر و خرامان شد دل ما

باز در این معنی که حقیقت آدم برتر از حدود عالم است سروده ام

من کیم طائوس لاهوت آشیانم من کیم
عرصه کیتی بهین گلزار معشوق است و من
بامن اندر محفل غیب است انس شاهدان
چيست هستی بیکران دریا و کیتی موج و من
شاهد غیب الغیوب بزم سرالسر ذات
نور طور افروز سینای وجودم کز شهود

شاهباز قدس باغ لامکانم من کیم
اندرین گلشن نخستین باغبانم من کیم
شمع بزم افروز سر قدسیانم من کیم
نوح طوفان زای بحر بیکرانم من کیم
شمع جمع الجمع مطلق راز بانم من کیم
بی نشان انی انا الله را نشانم من کیم
(الهی)

حکیم قدوسی فردوسی طوسی فرماید -

تو می خویشتن را بیازی مدار

نخستین فطرت پسین شمار

بلبل باغ عشق حافظ گوید :

من ملك بودم و فردوس برین جایم بود
 آدم آورد در این دیر خراب آبادم
 شهد و شاهد عشق سعدی فرماید :

نه فلک راست مسلم نه ملك را حاصل
 آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
 باز گوید :

رسد آدمی بجایی که بجز خدا نبیند
 بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت
 باز گوید :

می صرف وحدت کسی نوش کرد
 که دنیا و عقبی فراموش کرد
 بسودای جانان ز جان منفصل
 بیاد حبیب از جهان مشتغل
 بیاد حق از خلق بگریخته
 چنان مست ساقی که می ریخته
 حکیم سنائی فرماید :

هفت چرخ و چار طبع و پنج حس محرم نیند
 خیمه عشرت برون زین هفت و پنج و چار زن
 در میان عاشقان بی آگهی چشم و دهان
 اشك عاشق وار پاش و ناله عاشق وار زن
 حقیر گفته ام :

کیست انسان آنکه در جان آرزوی یار داشت
 در شبان تار چون نی ناله عاشق وار داشت
 از فراق یار خود چون شمع سوزان اشك ریخت
 با وصال ماه خویش از هر دو عالم عار داشت
 ملك صد سلطان بیک آه از دل مشتاق یافت
 مستی صد خم ز یکدم لذت دیدار داشت
 حکیم نظامی فرماید .

چون ملك العرش جهان آفرید
 مملکت صورت و جان آفرید
 داد بترتیب کرم ریزشی
 صورت و جانرا بهم آمیزشی
 زین دو هم آغوش دل آمد پدید
 آن خلفی کو بخلافت رسید
 دل که بر او خطبه سلطانی است
 اکدش جسمانی و روحانی است

که اگدش مراد مقام جمع لاهوت و ناسوت است و تمام این سخنان در عظمت مقام انسان برای
 آنست که خلیفه الله جل الله تعالی آیت اعظم که بنده خاص و فرستاده خداست بشناسیم و را بطه رسل و
 پیمبران را با خدا روی این جهت فهم کرده و مقام شان را تصدیق کنیم و گوهر جان گرانبهای
 خود را هم با و هام و خیالات عالم نفروشیم و از پی آنها با همت بلند پا بر سر جهان پست
 زنیم و تاج کرمناهی عشق الهی بر سر نهیم و فقنا الله و ایا کم بر حمتہ الواسعه

فصل شصت و ششم

الحد التام یؤلف من جنس وفصل کما یقال الانسان حیوان ناطق فیکون الحیوان
 جنساً و الناطق فصلاً)

در این فص حد تام را از اقسام معرف بیان کرده و این موضوع از مسائل منطقی
 است مربوط بعلم حکمت که موضوع این کتاب است نیست و ذکرش در اینجا بی تناسب است
 و شکفت است که از تمام اقسام حد و رسم فقط یک قسم را ذکر نمود ولی میتوان گفت چون
 سابق در بحث نفی اجزاء نفی جنس و فصل از واجب تعالی کرد اینجا حد نام را بیان میکند که
 مرکب از جنس و فصل است تا آنکه تصور نکند کسی که چنانچه علم بهر چیز از علم بحد
 تام او حاصل میشود حق عزاسمه را نیز بدین گونه توان شناخت لذا فرمود حد تام
 مرکب از جنس و فصل است چنانکه در انسان گوئی حیوان ناطق حیوان جنس و ناطق
 فصل اوست اما چون خدا را ترکیب جنس و فصل نیست بلکه هیچگونه اجزاء عقلی
 و خارجی ندارد و بسیط من جمیع الجهات است پس حق متعال را معرف حدی که گنه ذات
 مقدسه را بشناساند نخواهد بود و حقیقت وی بکنه مجهول ابدی است .

قال سید الساجدین (ع) (کلت الاسن عن غایة صفته والعقول عن کنه معرفته) زبان
 از اوصاف کمالیه او عاجز و عقول از درک کنه ذاتش قاصر است و سبحان الله عما یصفون خدا
 از هر حد و وصفی منزّه است و معرف وجودش خود اوست (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و علم
 باو بعلم ارتسامی محال و بعلم حضوری شهودی هم بکنه بر غیر ذات حق ممتنع است و معرفت
 او بآثار وی یا بشهود و اشراق اوست در قلوب پاکان بر حسب قابلیت خلق و ظرفیت ایشان قال
 سید الشهدا (انت الذی اشرقت الاله نوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک)

فصلی شصت و هفتم

(الموضوع هو الشئ الحامل للصفات والاحوال المختلفه مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبایة والثوب للسواد والبیاض)

موضوع در اصطلاح بر محل توارد عوارض اطلاق میشود مانند آب که موضوع برای ورود حرارت و حال انجماد و حال غلیان و بخار شدن است و آب از این عوارض مختلفه تغییر ذاتی ندارد بلکه در اعراض او تبدل حاصل آید و مانند چوب که موضوع است برای قبول شکل کرسی و میز و درو صندلی و غیره که با همه این عوارض چوب تغییر ماهیت نداده بلکه عوارض آن متغیر شوند اما آن چیزی که ماهیت محل خود را تغییر دهد آنرا صورت جوهری گویند و محل را هیولای او خوانند و هیولا قوه و قابلیت محض برای صور است و ما اگر قابلیت و قوه را بعدم بسنجیم امر وجودی است و اگر بفعلیت و موجودات فعلی بسنجیم امر عدمی است لیکن موضوع عرض موجود فعلی و امر جوهری است و ایزد از ماده و صورت و جوهر و عرض همه منزله است و این دو فرض در بعضی نسخ فصوص نبود و بنظر میرسد بی تناسب و الحاقی است لذا ما در ترجمه فصوص (کتاب توحید و شمنندان) نیاوردیم لیکن برای اینکه در بعضی نسخ بود در اینجا با شرح مختصر بکتاب ملحق ساختیم والله الهادی الی الحق والمعشوق المطلق

فصلی شصت و هشتم

هُوَ أَوَّلُ مَنْ جَهَةٌ أَنَّهُ مِنْهُ يُسَادِرُ كُلُّ وَجُودٍ
لِغَيْرِهِ وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ جَهَةٌ أَنَّهُ أَوَّلِي بِالْوُجُودِ وَهُوَ أَوَّلُ
مِنْ جَهَةٍ أَنَّ كُلَّ زَمَانِي يُنْسَبُ إِلَيْهِ تَعَالَى بِكُنْ فَقَدْ
وَحْدَ زَمَانٍ لَمْ يُوْجَدْ مَعَهُ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَوُجِدَ مَعَهُ لَا فِيهِ
وَهُوَ أَوَّلُ لَأَنَّهُ إِذَا عُنِيَ كُلُّ شَيْءٍ كَانَ فِيهِ أَوَّلًا
آثَرُهُ وَثَانِيًا قَوْلُهُ لَا بِالزَّمَانِ هُوَ آخِرُ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ
إِذَا لُوْحِظَتْ وَنُسِبَتْ إِلَيْهَا أَسْبَابُهَا وَقَفَ عِنْدَهُ

تَعَالَى الْمُنْسُوبَ وَهُوَ آخِرُ لَأَنَّهُ الْعَالِيَةُ
 الْحَقِيقَةُ فِي كُلِّ طَلَبٍ وَالْعَالِيَةُ نَسْلُ السَّعَادَةِ فِي قَوْلِكَ
 لَمْ شَرِبْتَ الْمَاءَ فَتَقُولُ لِتَغْيِيرِ الْمَزَاجِ فَيَقَالُ لِمَ أَرَدْتَ
 أَنْ تَغْيِرَ الْمَزَاجَ فَتَقُولُ لِلصَّحَّةِ فَيَقَالُ لِمَ طَلَبْتَ الصَّحَّةَ
 فَتَقُولُ لِلسَّعَادَةِ وَالْخَيْرِ ثُمَّ لَا يُورَدُ عَلَيْهِ سُئُالٌ يَجِبُ
 أَنْ يُجَابَ عَنْهُ لِأَنَّ السَّعَادَةَ وَالْخَيْرَ يُطْلَبُ لِذَاتِهِ لَا لِغَيْرِهِ
 فَالْحَقُّ الْأَوَّلُ يَقِيلُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ طَبْعًا وَإِرَادَةً بِحَسَبِ
 طَائِفَةِ عَلَيْهِ عَلَى مَا يَمُرُّهُ الرَّاغِبُونَ فِي الْعِلْمِ بِتَفْصِيلِ الْجُمْلَةِ
 وَبِكَلَامٍ طَوِيلٍ فَهُوَ الْمَعْشُوقُ الْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ فَلِذَاكَ
 هُوَ آخِرُ كُلِّ غَايَةٍ أَوَّلُ فِي الْفِكْرَةِ آخِرُ فِي الْحُصُولِ
 وَهُوَ آخِرُ مَنْ جِهَةً أَنَّ كُلَّ زَمَانٍ يُوجَدُ زَمَانٌ يَتَأَخَّرُ عَنْهُ
 وَلَا يُوجَدُ زَمَانٌ يَتَأَخَّرُ عَنِ الْحَقِّ هُوَ طَائِبُ الْكُلِّ
 إِلَى النِّيلِ مِنْهُ بِحَسَبِهِ هُوَ غَالِبٌ عَلَى إِعْدَامِ الْعَدَمِ
 وَ عَلَى سَلْبِ الْمَاهِيَّاتِ مَا يَسْتَحِقُّهَا بِمُقْسَمَاتِهَا مِنْ
 الْبُطْلَانِ وَكُلِّ شَيْءٍ هَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ وَلَهُ الْحَمْدُ عَلَى
 مَا هَدَانَا مِنْ سَبِيلِهِ وَأَوْلَيْنَا مِنْ تَفْضِيلِهِ وَخَيْرِهِ

پایان متن رساله فصوصی
 حکیم ابو نصر فارابی رحمه الله علیه

فصل ۶۸

در فصوص سابق ذکر ظاهریّت و باطنیّت حق شد و سر پیدا و پنهانی خدا را در پرده
 عبارات موجز اظهار داشت و ما آن سر معرفت را بقدریکه گنجایش این شرح مختصر

بود آشکار نمودیم اکنون خاتمه فصوص باز بذکر دو وصف قرین ظاهر و باطن که اول و آخر است پرداخت که در حقیقت کتاب بتفسیر (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن) ختم و رساله خاتمه مسک شود گرچه این آیه شریفه بحری بی پایان است و عقول بغور آن نرسد و هر حکیم گشتی در بحر حکمت و عرفان زانده در نزد این آیه واقف شده و لنگر انداخته و تمام اسرار و اسماء الهی را منظوی در این چهار اسم دیده ولی گرچه آب بحر را نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید پس حکیم فارابی فرمود واجب تعالی اولست از جهت آنکه مبده کل و مصدر وجود همه موجوداتست و اولست از جهت آنکه او اولی و حق بوجود است از معلولاتش بلکه هیچ ممکن الوجودی جز بتجلی حق وجود ندارد و او اولست از جهت آنکه زمان و تمام موجودات زمانی از او بوجود آمده و زمانی بوده که جز حق هیچ يك از موجودات زمانی نبود زیرا حق با موجوداتست ولی نه در عرض موجودات و او اولست زیرا هر چه را بنظر عبرت بنگری اول اثر اشراق حق را در آن بینی ثانیاً قابل آن اثر را یعنی اول وجود اشیاء را که تجلی الهی است در اشیاء بنگری بعد مهیة آنها را و این اولیت تقدم زمانی نیست بلکه تقدم بالحقیقة و الذاتست و نیز حق متعال آخر است از این رو که چون موجودات ممکنه را بسبب وجود آنها نسبت دهی آخر منتهی بذات حق شوند و او آخر است چون غایت حقیقی هر طالب و مطلوب زانی هر مشتاقی است (یا غایة آمال العارفین) و هر موجودی را غایتی و مطلوبی است و غایت و معشوق همه مقام انسانست و انسان را غایت و معشوق خداست که فرمود در حدیث قدسی (یا بن آدم خلقت الاشیاء لآحلتك و خلقتك لآجلی) ای انسان همه را برای تو آفریدم و ترا برای خود و شهود حسن و جمال خویش خالق کردم .

برمچین چون خسان ز راه نثار

تو از ایشان طمع مدار مدار

تا دهندت بیندگی اقرار

لمن المملک واحد القهار

سنائی

آفرینش نثار فرق تواند

چرخ و اجرام چاکران تواند

حلقه در گوش چرخ و انجم کن

تا زخود بشنوی نه از من و تو

این غزل را کدر عشق کلیه موجودات بدان معشوق سروده ام از کسر اینجاء مناسب است .

فزل عدل واحسان

روی از خدام گردان کز غیر بی نیازی
 عقل است فکر و تدبیر در کار و عشق گوید
 عاشق خبر ندارد از حکم و جبر و تفویض
 معشوق هر دو عالم آن شاهد دلاست
 سلطان بعدل و احسان دریافت قرب سبحان
 ای شاه ماهر و یان دل را نوید وصلی
 هرگز دلی نیارد کز وصل او شکمید
 بر ما تفقدی کن ای ترک خو باطفی

گفتی (الهی) از یار روزی رسی بیدار

ای ماه لن ترانی جان میدهم بنازی

این غزل را نیز در حال حیرت نورانی در آن سر پنهان و حقیقت پیدا سروده ام اینجا ذکرش مناسب است .

فزل عشقی و حیرت

در کوی نوزیست جان بحیرانی
 جویند نشان در انفس و آفاق
 ای سر جهان نهان و پیدائی
 کشتی سپهر و قافله انجم
 عشق از همه اختیار دل بگرفت
 ما پیش تو ایم هر کجا هستیم
 خوش باش دوروز عمر با یادش
 فارغ ز غم جهان بحیرانی

مستیم (الهی) در این محفل

نوشیم می روان بحیرانی

و در این مقام سخن را پایان داده و بند کر اوصاف آن مردان پاک الهی که در هیران قافله نفوس

قدسی عارفان بهالم عشق و معرفت و ایمان بودند بحقیقت

ختم میکنیم

(فزل مردان پاك)

مردان پاك آزاده و ایزد پرستند	از مهر خاك و خاکیان پیمان گسستند
شیرین می یا نور و یاقدوس خوردند	وز شور آن صہبا خم و ساغر شکستند
کاری که حکم پاك ایزد خواست کردند	راهی که دیو نفس دون بگشود بستند
بر حکم یزدان از دل و جان سر نهادند	و زفتنه اهریمن سر کش برستند
هر بینوائی را نوا از لطف دادند	هر دردمندی را دواى درد جستند
با عدل و احسان بر خلائق حکم راندند	بر عشق و ایمان با دو عالم عهد بستند
که چون جمال احمد از مه جلوه بردند	که چون بت من رونق بتها شکستند
چون مجتبی از شوق زهر غم چشیدند	وز ملک دونان سوی رضوان رخت بستند
مانند سلطان شهیدان در ره عشق	چشم از دو عالم غیر آن معشوق بستند
که همچو کاظم کنج زندان جان سپردند	که چون رضا باز هر کین از دام رستند
از طاعت حق لذت دیدار بردند	در بحر عالم در وصل یار جستند

دست تو و دامان آن پاکان (آلهی)

کان پاك مردان ساقی بزم الاستند

(غایات و مقاصد بردو قسمند)

باید دانست که غایت بردو قسم است یکی غایات وسطیه و یکی غایت حقیقی و غایات وسطی عالم آنها بحقیقت و بالذات غایت شیئی نیستند بلکه غایت نهائی آن بحق و حقیقت غایت است مثلاً هر گاه سؤال شود که مردم چرا آب نوشند جواب کوئیم تا رفع تشنگی و عطش آنها شود و سورت حرارت کبد بشکند پس اگر باز سؤال شود چرا عطش رفع شود و آن حرارت خاموش گردد کوئیم برای صحت مزاج و گرد آب نوشد حرارت غریبه اعتدال بدن را برهم زند و مزاج فاسد شود پس اگر باز سؤال شود مزاج بدن چرا صحیح شود و چه غایت منظورست از حفظ مزاج که این همه مرد

بتمام وسائل در این کار میکوشند جواب کوئیم برای آنکه حیوة آنها محفوظ بماند باز پرسند حفظ حیوة آنها برای چه؟ جواب کوئیم برای لذت و سعادت و چون باین غایت و مقصود رسیم دیگر کسی را حق سؤال نیست چون مطلوب بت لذت و سعادت بالذات است (والذاتی لا یعمل) این غایت با لذات است و چرائی ندارد پس این غایت غرض حقیقی است و رفع عطش و حفظ حیوة و صحت بدن غایات و سطی و البته برای فعل ماقبل خود غایت هستند ولی غایت بالعرض و در حقیقت همه غایات و سطی فعلند نسبت بغایت حقیقی و تا موجودی بغایت حقیقی خود که حق است نرسد بهیچ غایت واقف نشود و تمام غایات و سطیه را پشت سر اندازد تا برسد بدرگاه غایت الغایات که محط رحال کلیه مسافران عالم و سیاران وجود است پس حقیقت مطلوب و مقصد بالطبع و بالاراده همه اشیاء اوست (و ان قلنا للسموات و الارض ائتیا طوعا او کرها قالنا انینا طائعتین) هر آن لذت که در هر دو جهان است ترا در حضرت او بیش از آنست و هر موجودی بهر چه رو کند قبله حقیقی او خداست (اینما تولوا فثم وجه الله) منتهی هر موجودی بقدر طاقت اقبال بحق کند و قبول فیض تجلی او نماید (و لکل وجهه هو مولیها) و این مطلب را که اوست مطلوب کل و لذت اقصی جز را سخوان در علم فهم نکند و روح سخن را هر کس در نیابد و تفصیل این مجمل و تشریح کلام در این مقام نیز حق را سخون در علمست یعنی در این مقام جز انبیاء و اولیاء گرام و علماء و حکمای الهی که تلامیذ آن بزرگوار اند کس نتواند پرده از چهره این شاهد مقصود براندازد پس حق معشوق اول و مطلوب نهائی حقیقی است از این رو او آخر است و چون فکر غایت مبدأ حرکت است و البته آن تجلی است که از حق بظهور رسیده در نفس انسان پس او اول در فکر است و چون هر عمل برای حصول مقصدی است که بالاخره مقصد اعلائی کل اوست پس او آخر است در حصول لذا فرمود اول فی الفکر آخر فی الحصول و حق باز آخر است از جهت آنکه هر موجود زمانی زمان متأخر از اوست لیکن زمانی مؤخر از حق نیست پس حق آخر همه است و چنانچه حق مطلوب و معشوق کل عاشق عالمست طالب همه مخلوقات خود نیز باشد باین معنی که او از همه موجودات تکوینا طالب است که بفیض تجلی او بقدر ظرف و حوصله خود نائل شوند (که واسئلوا الله من فضله) و هم

اوست که قهر و غلبه بر اعدام ماهیات ظلمانی ممکنات نموده و آنها را از ظلمت نیستی
 زانی که حق آنهاست بنور خود رهایی داده که کلیه اشیاء یعنی ماهیات ممکنه بذاته باطل و
 هالك و ظلمانی اند و غیر نور وجه الهی که اشراق و تجلی اوست در آیند ممکنات بخود همه نا
 بودند (کل شیئی هالك الا وجهه) فهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیئی علیم و ستایش
 و حمد سزاوار آن ذات یکتاست که ما را بکوی حضرتش رهبر گردید و بفضل و کرم رتبه
 معرفت بخشید و عقل را مقهور و مبهورت جلال و جان را مست و شیدای جمال و دل را محو
 و مستغرق عشق آن حسن بی مثال گردانید و درود بر پیمبران انام و خصوص رسول ختمی
 مقام (ص) و آل اطهارش باد

بایان شرح فصوص

مهدی الهی قمشه ای

اردیبهشت ۱۳۳۵

۱۵ رمضان المبارک ۱۳۷۵

هو الله

ترجمہ و شرح خطبہ توحید
حضرت سلطان الموحدين سيدنا
و مولنا امير المومنين على عليه السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح و ترجمه خطبه توحیدیه

حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام

چون این رساله « حکم ابو نصر فارابی » در الهیات و معرفت خدا و اسرار توحید بود شرح شد روا دانستم که در خاتمه آن خطبه توحیدیه سید الحکماء و امام العارفین مولینا امیرالمومنین علیه السلام را که آموزج کامل علم حکمت الهی و توحید و معرفت خدا و کیفیت نظام آفرینش است بتوفیق خدا ترجمه و شرح کنم و خاتمه مسک رساله قرار دهم که الحق توان گفت لباب کتب حکماء الهی قدس سرهم در این رساله مختصر و روح این رساله در این خطبه شریف مندرج است

وَمَنْ خُطِبَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُذَكِّرُ فِيهَا ابْتِدَاءُ

خَلْقِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ خَلْقِ آدَمَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَهُ الْقَائِلُونَ وَ لَا

يُحْصِي نِعَمَانَهُ الْعَادُونَ وَ لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُحْتَهِدُونَ

الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ

الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَعْدُودٌ وَ لَا نَعَتْ مَوْجُودٌ

وَ لَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَعْدُودٌ فَطَرَّ الْخَلَائِقَ

بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ وَ تَدَبَّرَ الْأَشْجَارَ

بِمِيزَانِ أَرْضِهِ أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش مخصوص آفریننده است که سخنگویان فصیح بکمترین پایه توصیف او نرسند و محاسبان دقیق نعمت بی شمارش را بتعداد در نیاورند . خدا پرستان که در کار طاعتش بجد میکوشند پرستشی لایق او نتوانند .

افکار بلند نظران بحقیقت ذاتش راه نیابد و عقول عالیّه هوشمندان در دریای حقیقتش غوص نتوانند . خدائی که اوصاف کمالیه اش را حد و نهایت نیست و بوصف و تعریف در نیاید و در حدود زمان و امتداد زمانی درنگنجد جهانیان را بقدرت کامله خود بیافرید بادها را برای انبساط رحمت خود در جهان برانگیخت .

(شاید مراد از باد میلها جاذبه ها عشق ها و کلیّه قوای محرکه عالم باشد) و عرصه زمین را بکوهها استوار ساخت (شاید مقصود از کوهها مردان الهی موحد ثابت راسخ و قوانین وحی و نوامیس ثابت ابدی عالم باشد که خدا آنها را وسیله ثبات و بقای خلق زمین قرار داد) .

نخستین پایه دین و ایمان معرفت او است و کمال معرفت وصول برتبه یقین و کمال یقین نیل بمقام توحید و کمال مرتبه توحید اخلاص کامل بحضرت او و کمال اخلاص منزله دانستن ذات پاک یکتا و یگانه اش از هر وصفی که عقول در او بیندیشند زیرا هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مباین با صفت است (و خدا را صفات عین ذات است و صفت عارض بر ذات و مباین با ذات محال است چه لازم آید ذات او در اوصاف کمالیه بغیر نیازمند باشد زیرا هر وصف عارضی محتاج بعلت است پس هرگاه خدا صفات زائده بر ذات باشد یا لازم آید در صفات کمالیه اش محتاج باشد یا خود فاعل و قابل باشد و این هر دو محال است زیرا اول موجب حاجت و دوم موجب ترکب است چون فعل قبول دو جزء خارجی است) .

لِتَصْدِيقِ بِهِ وَكَمَالِ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ
 وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ
 لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ
 الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ
 الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ
 فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ وَمَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهِلَهُ
 وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ.

وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ
 عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ
 أَخْلَى مِنْهُ كَائِنَ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٍ لَا عَنْ عَدَمٍ
 مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ
 لَا بِمُقَارَنَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَا
 بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ
 يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ انْشَاءُ الْخَلْقِ انْشَاءً

پس هر که خدا را توصیف کند بصفتانی که عین ذات نباشد بر او قرینی ثابت کرده و هر که قرین بر او اندیشد از مقام شناسائی و توحید و یکتائی او دور مانده و بورطه شرک و دو تائی در افتاده است و هر که در او مشرک گردد و بر باحدیت نشناخته و مرکب پنداشته و چنین کس جاهل بمعرفت خدا و توحید اوست .

ودلیل جهل بتوحید ایزد اشاره کردن باوست زیرا لازمه اشاره مکان و حد و اندازه و تعدد وی است و خدا از آن معانی منزّه است و هر که خدا را در مکان پندارد او را محاط و محدود دانسته و هر که خدا را بر جایگاهی (چون عرش و کرسی و غیره) تصور کند عالم را از احاطه و اشراق او خالی پنداشته است

ذات احدیت عز سلطانه موجود ازلی است نه حادث که از عدم بوجود آمده باشد با همه موجودات ولی نه بطور افتراق و اتصال و بیرون از هر موجودی است نه بنحو مابینت و دوری (بلکه بیرون از نقص و درون در کمال وجود اشیاء است) در فعل و ایجاد (چون مخلوق) بآلت و حرکت نیازمند نیست .

بیناست به حقایق موجودات پیش از آنکه اشیاء قدم بعرضه وجود نهند فرد و یگانه است زیرا موجودی که بدان استیفاست جوید نبود و از این فرد و یگانگی وحشتی نداشت خلایق را بنظمی که علم ازلی او مقتضی بود ایجاد فرمود و بی آنکه

وَابْتَدَأْتَهُمْ ابْتِدَاءَ بِلَا رَوِيَّةٍ أَجَالُهَا وَلَا تَجْرِبَةٍ
 اسْتِفَادَهَا وَلَا حَرَكَةَ أَحَدَتِهَا وَلَا هَمَامَةَ نَفْسٍ
 اضْطَرَبَ فِيهَا

أَجَالِ الْأَشْيَاءِ لَا وَقَاتِهَا وَلَا تَمَّ بَيْنَ مُخْتَلَفَاتِهَا
 وَغَرَزَ غَزَائِرَهَا وَالزَّمَهَا أَشْبَاحَهَا عَالِمًا بِهَا قَبْلَ
 ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَاتِّهَا إِهَارِفًا بِقَرَائِنِهَا
 وَاحْنَائِهَا تَمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ تَعَالَى فَتَقَّ الْأَجْوَاءُ وَشَقَّ
 الْأَرْجَاءُ وَسَكَّنَكَ الْهَوَاءُ فَاجْرِي فِيهَا مَاءً
 مُتَلَاطِمًا تَبَارَهُ مُتَرَاكِمًا زَحَارُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ
 الْعَاصِفَةِ وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَيْدِهِ وَسَلَطَهَا
 عَلَى شَيْدِهِ وَفَرَنَهَا إِلَى حَيْدِ الْهَوَاءِ مِنْ تَحْتِهَا
 قَبِيْقُ وَالْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا ذَفِيقُ

بفکرو تأمل و حرکت و تجربه نیازمند باشد مراتب آفرینش را انتظامی نیکو داد و بمقتضای حکمت ازلی هر چیز را بجای خود بنهاد

و برای هر چیز وقتی خاص و موقعیتی مخصوص مقرر فرمود و طبایع مختلف را باهم توافق و تناسب داد و پایه فطرت و ذاتیات را بر اساسی محکم نهاد و لوازم و اعراض را بذاتیات در پیوست ولی او بعلم ازلی پیش از آنکه خلق را بیافریند بر حقایق اشیاء آگاه بود و همه حدود و لوازم و موجبات و مناسبات امور عالم احاطه کامل داشت .

آنگاه فضای پهناور عالم را باز کرد و اطراف و جوانب این جو بی پایان را شکافت و درهای نامحدود ابعاد را بگشود سپس در آن فضای بی منتهای بی خلق فرمود که سطحی متلاطم و عمقی متراکم داشت و آنرا بر پشت تندبادی سخت سرکش بنهاد و بدان باد فرمان داد که آب بهر طرف شود و زودش باز گرداند و مسلط کرد که بر بازداشتن آب و رسانیدن بحدود و جایگاه او قادر باشد تا هوا از زیر بشکافت و آب از بالا بجهد

ثُمَّ أَنشَأَ سُبْحَانَهُ نَعَالِي رِيحًا أَعْنَقَمَ مَهْبَهَا وَ أَدَامَ
 مَرَبُّهَا وَ أَعَصَفَ مَجْرَاهَا وَ أَبْعَدَ مَنَشاها . فَأَمَرَهُ
 بِتَضْفِيقِ الْمَاءِ الذَّخَارِ وَ إِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ
 فَمَخَصَّصَهُ مَخْضَ السِّقَاءِ وَ عَصَفَتْ بِهِ عَصْفَهَا
 بِالْقَضَاءِ تُرْدُ أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ وَ سَاحِبُهُ عَلَى مَائِرِهِ
 حَتَّى عَبَّ عُبابُهُ وَ رَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامَهُ فَرَفَعَهُ فِي

هُوَ آءٍ مُنْفَتِقٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهَقٍ

فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ
 مَوْجًا مَكْفُوفًا وَ عَلَيَاهُنَّ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ سَمَكًا
 مَرْفُوعًا بِمَعِيرٍ عَمَدٍ يَدْعُمُهَا وَ لَا إِسَارَ يَنْتَظِمُهَا ثُمَّ
 زَيَّنَّهَا بِزِينَةِ الْكُوكُبِ وَ ضِيَاءِ الثَّوَقِ وَ أَجْرَى
 فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا فِي فَلَكَ دَائِرَةٍ
 وَ سَقَفٍ سَائِرٍ وَ زَفِيرٍ مَائِرٍ ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ
 السَّمَوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَ هُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَأِ كِتَابِهِ مِنْهُمْ

سپس ذات الهیت عز مجده و سلطانه باری عظیم که درختان و نباتات را بار آور
 نتواند کرد بیافرید تا پیوسنه آن باد در جهان بوزد، و جریان آن را بهر جانب تند گردانید و مبد
 آنرا (از فهم عقول) دور داشت پس دستور داد که باد آن دریای ذخار را متلاطم سازد
 و موجها در آن برانگیزد تا آب دریا را تصفیه کند آنگاه باد بفرمان حق متعال همی
 اقیانوس را سخت بجنبش آورد و آنرا زیر و زبر کرد و قسمت آرام دریا را بر قسم موج
 تفوق داد تا چون کوههای بلند بر هم استوار شد و بر روی آن آب در آن هوای کشاده
 و فضای پهناور کف پدید آمد

آنگاه هفت آسمان (۱) را از آن کف بیافرید آسمان، زیرین را موجی در جنبش
 نگه داشت و زیرین را سقفی از حوادث محفوظ گردانید آن سقف رفیع و کاخ بلند را بی ستون
 برافراشت و آن خیمه عظیم را بی طناب بپا داشت سپس آن طاق اطلس را بنقش و نگار
 ستارگان آرایشی بس شکفت داد و به پرتو انجم رخشان برافروخت و در آن فلک دوار
 و عرصه پر نقش و نگار چراغی چون خورشید رخشان که نورش بر فضای عالم منظومه اش
 انبساط یابد بگردش در آورد و مشعل ماه تابان را فروزان ساخت آنگاه مابین بلند آسمان ها
 را بر شکافت و همه را بانواع و اصناف فرشتگان بیان داشت که برخی از آنان تنها بسجود
 و برخی تنها بر کوع و برخی بقیام در پرستش حضرتش قیام کنند

و از حدود خویش قدم فراتر ننهد و از تسبیح و تقدیس ذاتش احتضای باز نایستد و

۱- شاید مراتب عالیه وجود از هفت آسمان مراد کتب آسمانی باشد و یا آنکه جهان
 محسوس را به هفت درجه و هفت پایه مراتب رؤیت از قدر اول تا هفتم در طول تقسیم کرده اند .

سُخُودٌ لَا يَرْكَعُونَ وَرُكُوعٌ لَا يَسْتَصِبُونَ وَصَافُونَ
لَا يَتَرَابِلُونَ وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْتَمِثُونَ

لَا يَعْقِبُهُمْ تَوَمُّ الْعُيُونِ وَلَا سَهْوُ الْعُقُولِ
وَلَا فِتْرَةُ الْأَبْدَانِ وَلَا غَفْلَةُ النَّسِيَانِ وَ مِنْهُمْ أَمْنَاءُ
عَلَيَّ وَحْيِهِ وَالسَّيِّئَةُ إِلَى رُسُلِهِ وَ مُحْتَذِلُونَ بِقَضَائِهِ
وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهُمْ لِحَفَظَةِ إِمْبَادِهِ وَ السَّدَنَةُ
لِلْأَبْوَابِ جَنَائِهِ وَ مِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضَيْنِ
السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ وَ الْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ
وَ الْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ وَ الْمُنَاسِبَةُ
لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ نَاكِسَةُ دُونِهِ أَبْصَارُهُمْ
مُتَلَقِعُونَ تَحْتَهُ بِأَحْذِثِهِمْ مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ
دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ وَ أَسْنَارُ الْقُدْرَةِ لَا يَتَوَهَّمُونَ

رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ
وَلَا يُحَدِّثُونَ بِالْأَمَّاكِينِ وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّطَائِرِ

طرفة العینی خواب آنرا فرا نگیرد و سهو بر عقولشان عارض نشود ، در جسم آنها ضعف و خستگی و بر روحشان غفلت و فراموشی چیره نگردد

برخی را بروحی خود امین و بر پیمبران خویش سفیر و ترجمان گردانید و برخی را مأمور حکم قضا و قدر خود فرمود و برخی را بنکته بانی بند کان و کارگزاری و آرایش بهشت برین بر گماشت برخی فرشتگان از عظمت جثه چنانند که موضع قدم بر پست بین زمین و قامت از بلند ترین آسمان میگذرد و بیکر عظیم آنان در همه اقطار و جوانب عالم در نمیگنجد که در عظمت برای قوام عرش الهی و مناسب با آن جهات نامتناهی آفریده شده اند در زیر عرش با عظمت خدا عز شأنه شانه فرود آورده همه (عاشق حسن و جمال او و تنها بر مشاهده آن جلال و جمال مطلق) نظر بسته و در آن فراز بلند بال کشوداند و میان آنها و دیگر فرشتگان و خلقان حجب عزت و پرده های قدرت و حشمت فرو افتاده و خدا را بقدر اندیشه محدود خود نپنداشته و او را باوصاف ممکنات نیندیشند و حضراتش را از حدود مکان و منزلت برتر و از مثل و مانند پاک و منزّه دانند.

پایان ترجمه خطبه اول نهج البلاغه

مهدی آلی قمشاهی

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله الذى لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعمائه العادون ولا يوردى حقه.

المجتهدون) حمد و ستایش مخصوص خداست خدا ای که بحد مدح و ستایش حضرتش هیچکس جز ذات او نخواهد رسید حمد و مدح اینجا بیک معنی است و آن اظهار کمالات ممدوح است و کمالات حضرت حق نامتناهی است و وصول خلق متناهی بحد نامتناهی او محال است و مقصود از قائلون مردم سخندان عالم و سخن سنج و متخصص در فهم سخن و بلند نظران در مدح و ستایشند نه آنکه هر گوینده مراد است پس جهت آنکه بلند نظران و سخن سنجان عالم هم بحد ستایش حق نتوانند رسید روشن است زیرا اوصاف کمالیه او که مدح و ستایش بآنها نوان کرد از حد احصاء و مرتبه احاطه او هام و عقول بیرون است زیرا همه صفات کمال عین ذات و ذات در حد اندیشه عقل و وهم و خیال در نگنجد و از ذکر و فکر ممکنات بسی بالاتر و بی نهایت برتر است و غیر ذات احدیت کسی بحقیقت آن عارف نیست چنانکه اشرف موجودات و خاتم رسولان عرض میکند (سبحانک ما انتی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسك) پاک ایزدا کسی جز تو ثنای حقیقی تو نتواند کرد زیرا مدح ذکر اوصاف کمال ممدوح است و با اوصاف کمالیه خدا جز خدا کسی نتواند رسید پس غیر خدا کسی حمد و مدح کامل او نیارد کرد (و ما قدره) و ما قدره (و ما عرفناک حق معرفتک) ما نتوانیم حق حمد تو گفتن با همه کرو بیان عالم بالا

اما نعمتهای او بشماره در نیاید زیرا اوصاف کمال حق بیحد و نهایت است و هر کدام منشاء ظهور نعمتی در خلق است و مظهری در آفرینش پس نعم الهی که ظهور صفات نامتناهی است هم با احصاء و شماره در نیاید (وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها) (نعمت را شماره نتوان کرد بی نهایت فزون بود ز شمار) اما مجتهدون مراد اهل جهد و کوشند در عبادت و طاعت و آنان هم عبادت شایسته او نتوانند زیرا بکنه معرفتش نخواهند رسید و چون معرفت کنه ذات حق خلق را میسر نیست پس حق عبادت را که توجه با اوصاف کمال و تذکر نعمت جمال و جلال اوست کسی ادا

تواند کرد حضرت سجاد (ع) بدان در گاه عرض میکند (سبحانک ما عبدناک حق عبادناک)

خالص و خاص بندگان خدا کی تواند پرستشی بسزا

(۲) لیس لصفته حد محدود ولا نعت موجود صفات خدا بیحد و بی نهایت است و جهش

همانا عینیت صفات با ذات است پس چون ذات نامتناهی است صفتش را نیز حد و نهایت نیست اما حد بمعنی تعریف چون بجنس و فصل است و آن ذات یگتای بسیط را تر کیب جنس و فصل نیست بلکه هیچ قسم تر کیب برای حقیقت وجود که ذات الهیت است نخواهد بود زیرا مرکب اجزاء آن بروی مقدم در وجود است و ممتنع است که چیزی بر خدا مقدم باشد در وجود و الا علت کل نخواهد بود پس بحکم وجوب وجود و استغنائی از علت هیچگونه تر کیبی بر حق روا نیست و نیز چون مرکب محتاج با جز است و اجزاء غیر کل است پس مرکب بغیر خود محتاج است و محتاج بغیر واجب الوجود نتواند بود اعم از آنکه تر کیب از وجود و ماهیت باشد که همه اشیا را است که کل ممکنات زوج تر کیبی از ماهیت و وجود است یا تر کیب از جنس و فصل که مجردات را نیز شامل است یا تر کیب از ماده و صورت یا تر کیت از اجزاء مقداری که خاص مادیات است بهر حال هیچ تجزیه و تر کیب در ذات احدیت واجبی روا نیست چون مستلزم حاجت و دور و تسلسل و خلف است و مراد از (نعت موجود) صفات عارض زائد بر ذات است که البته آنهم برای واجب ممتنع است زیرا صفت زائد بر ذات عارض احتیاج بعلمت دارد چون (کل عرضی معلل) و علتش اگر ذات حق باشد لازم آید ذات فاعل و قابل باشد و تر کیب از فاعلیت و قابلیت در حقیقت تر کیب از ماده و صورت است و برای ذات حق گفتیم هر گونه تر کیب محال تا چه رسد بتر کیب ماده و صورت که منحصر بمادیات عالم امکان است اما وقت معدود و اجل ممدود حق عزشانه را نیست زیرا وقت و زمان آفریده اوست و نیز امتداد زمانی و اجل و مدت لازمه حرکت و تغییر ممکنات متحر که است و صفات ذاتی حق را که دستخوش تغییر و حدوث و حرکت نیست بلکه موجود ثابت سرمد از ازل و ابد است هر گز در اجل و زمان و امتداد زمانی نخواهد گنجید .

۳ (اول الدین معرفه) - اساس دین و پایه اولیه ادیان حقه عالم و اصل معنی

دین و ایمان که انبیاء بر تعلیم آن از جانب حق مبعوثند معرفت خداست که بدون شناسائی خدا مفهوم دین محقق نگردد پس غرض از (اول) آنستکه اصلی که تمام احکام و آثار و تعلیمات دین روی آن اصل بنا شود معرفت خداست لیکن معرفت خدا دارای مراتب است از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف و بجمع مراتبه اساس آئین بشر است و دین را معانی بسیار است

- (۱) دین یعنی آئین و آداب و روش و عقاید حق یا باطل (لکم دینکم ولی دین)
- (۲) دین یعنی جزاء و پاداش عمل نیک و بد (مالک يوم الدين)
- (۳) دین یعنی انتقام و مجازات (دناهم کما دافوا)
- (۴) دین یعنی تسلیم فرمان خدا بودن (ان الدین عند الله الاسلام)
- (۵) دین یعنی توحید و طریق پرستش خدا (بدینون دین الحق)
- (۶) دین یعنی ملت
- (۷) دین یعنی ورع و تقوی

(۸) دین یعنی طریق فطرت و تشحیص وجدان (فطرت الله التي فطر الناس عليها) اما در اینجا شاید مراد آن بزرگوار طریق پرستش خدا و توحید و شناسائی حق متعال است و آن چنانکه اشاره شد مقول بتشکیک است و دارای مراتب ناقص و کامل و اکمل بسیار است مرتبه اول اصل خدا شناسی است که شخصی بتواند موجودی غیر محسوس را مبدأ پیدایت عالم محسوس شناسد و پس از مرتبه اجمالی اولیه که اساس و اصل معرفت خداست باز مرتبه از کمال آن مقام تصدیق یعنی مقام عالم الیقین است که از علم و معرفت اجمالی تصویری و تخیلی بمقام تصدیق یقینی برسد و از لوح خاطر گردد سکوت و اوهام بر خیزد و باز کمال مقام تصدیق که عالم الیقین باشد مقام توحید حقیقی ایزد متعال است یعنی خدا را بیگانگی و یکتائی و استغنائی کامل شناختن و مؤثر در تمام عالم وجود و بو حده محیط بر کل اشیاء دانستن که چیزی در مقام توحید او موجود حقیقی نداند این مقام کامل تصدیق توحید است و کمال و مرتبه توحید حقیقی اخلاص است یعنی غیر حق موجود بالذات نمیند و کمال اخلاص نفی صفات از آن ذات یکتاست و البته مراد نفی صفات مطلقاً نیست که معتزلی گوید بلکه نفی صفات زاید

بر ذات است یعنی ذات خدا را عین وجود و عین علم و عین قدرت و حیوة و اراده و تمام اوصاف کمالیه داند نه ذات متصف بوجود و بقدرت و علم و اراده و وزیر (الشهادة کل صفة انھا الخ) صفت اگر غیر از ذات موصوف بود مقارن اوست و عارض و معروض و مرکب با ذات و ترکیب گفته شد که مخالف واجب الوجودی است و خلاصه خدا را جز یک حقیقت بسیط و هویت یکتا نداند پس هر گاه خدا را دارای اجزاء و معانی زائد پنداشت بمقام اخلاص راه نیافتده زیرا کمال اخلاص عارف آنست که صفات زائده بر ذات را از خدا نفی کند زیرا کمال اخلاص عبد تابع معرفت کامل است و معرفت کامل در استعداد انسان شناختن خداست بوحدت حقیقی و یکتائی فی جمیع الجهات و استغنائی کامل پس هر گاه برای خدا صفات زائد بر ذات تصور کند خدا را در صفات کمالیه محتاج بعلت دانسته در این صورت اگر علت را خود ذات داند لازم داش فاعل و قابل بودن اوست و فاعلیت و قابلیت دو جهت متباین است زیرا فاعلیت جهت واجد کمال و قابلیت جهت فاقد کمال است یا جهت ماده و صورت یا جهت فقدان و وجدان پس دو جهت متباین است و لازم داش ترکیب در ذات یکتای او و این فاسد است و اگر علت را غیر ذات داند خدا را در اوصاف کمالیه بغیر محتاج دانسته و این افسد است نتیجه آنکه صفات زائد بر ذات که لازم داش ترکیب یا حاجت است باطل و صفات عین ذات یکتای حق عز سلطانه است .

(معنی اخلاص)

اخلاص بر دو نوع باشد یکی اخلاص در مقام معرفت و این همانست که حضرت فرمود کمال آن نفی صفات زائد از ذات بسیط الهی است و یکی در مقام عبودیت و این معنی اخلاص یعنی عبد در مقام عبادت و اعمال صالح منظوری غیر خدا در دل نداشته باشد و بمعنی حقیقی (ایاک نعبد) گوید یعنی منحصر آ خدا را در اطاعت و عبادت بخواهد و بس

از خدا غیر از خدا را خواستن	(در حقیقت) ظن افزونی است کلی کاستن
خلاف طریقت بود کمالیا	تمنا کنند از خدا جز خدا
روی از خدا بهر چه کنی شرك مطلق است	توحید محض گر همه رو بر خدا کنیم
چه خوش است یکشب بکشی هوا را	بخلاص خواهی ز خدا خدا را
بمحضور خوانی ورقی ز قرآن	فکنی در آتش کتب ریا را

(الهی منك اطلب الوصول اليك) (واستشفع بك الى نفسك) (انما نطمعكم اوجه الله)
 پس اگر بنده در عبادت از خدای خود چیزی غیر عبودیت که جذبه ربوبیت است خواست
 بمقام اخلاص در عبادت نرسیده و بهشت و حور و غلمان را لذیذتر از شهود حق و خوشنودی
 خدا پنداشته در صورتیکه (و رضوان الله اکبر) رضای و خوشنودی خدا بزرگترین بهشت
 عارف است عارف مبتهج بشهود الهی و سرگرم بحسن جمال منعم است نه نعمت او که در حدیث
 است خدا وقتی يك حجاب از جمال بی مثال خود بر اهل بهشت بر میدارد و آنها مشاهده
 آن حسن بیحد کرده و هفتاد سال مدهوش افتند تا حورالعین آیند و آنان را بهیوش آرند
 از لذت شهود بآنها توجه نکرده و گویند جمالی دیدیم که دیگر شما با همه زیبائی
 و دلارائی در نظر ما نیائید بهر جهت طاعت برای هوای نفس و ریای خلق شرك خفی و برای
 بهشت و آخرت مرتبه ناقص اخلاص و برای رضاء، حق و شهود حسن مطلق اخلاص کامل
 است و البته این اخلاص در عبادت بستگی و تناسب مستقیم دارد با معنی اخلاص اول که
 معرفت کامل است هر چه عباد در سفر الی الله طی منازلی بیشتر کند و مقام عرفانش بلندتر شود
 خلوص در عبادتش کامل تر شود و در حقیقت خلوص در اطاعت جز با صعود بمدارج معرفت
 متصور نیست و لذاست که فرمودند (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة) که تفکر در
 معرفت خدا و تحصیل علوم حقه حکمت الهی چه بسا در یک ساعت روح را بالاتر برد تا
 عبادت چندین سال خلاصه اخلاص تابع معرفت است هر چه مقام معرفت و توحید عارف
 کامل تر شود اخلاص کامل گردد تا بجائی رسد که

(موحد چه ز ریزی اندر برش چه شمشیر هندی نهی بر سرش
 امید و هراسش نباشد ز کس بر این است بنیاد توحید و بس

« نتیجه معلوم برهان در کلام بلیغ برای ایجاز حذف میشود »

کلام حضرت از (اول الدین تا جمله نفی الصفات عنه) بر طبق چند قیاس
 شکل اول بدیهی الانتاج است و در قیاس مرکب نتایج اقیسه برای ایجاز و فصاحت
 کلام حذف شده بنا بر این توضیح نتیجه آخر آنکه کمال معرفت خدا اخلاص و
 کمال اخلاص نفی صفات از ذات الهی است و معنی نفی صفت از اونه آنست که خدا دارای

علم و قدرت و غیره نیست و ذات نایب ازین صفاتست که معتزلیان گویند بلکه بدین معنی که ذات بسیط خدا عین علم و قدرت و غیره است و او را باصفتی زائد بر ذات مقترن نکنند زیرا تمام ذات بسیطش تمام علم و تمام قدرت و حیوه و غیره است (ذاته کله العلم و کله القدره و کله الحیوة لا ذات شیئی و علمه شیئی آخر) پس مصداقاً صفات همه عین ذات و همه عین یکدیگرند یعنی علمش ذات است و دانش علم است و علمش قدرت است و قدرتش عشق و اراده و حب و مشیت و غیره است و این معانی از جهت مفهوم مغایر یکدیگر است در حق بخلاف خلق که هم وجودشان زائد بر ذات و هم علم و قدرتشان غیر ذات است (فتنزه الحق عن مجانسته مخلوقات) معتزلیان صفت را مطلقاً از حق سلب کنند و بصفاتی عین ذات هم راه نیافته و قائل نیستند و اشعریان بعکس صفات مغایر با یکدیگر و با ذات و زاید بر ذات قائل شدند و آن صفات زائده را قدیم دانند که لازمه قولشان قدمای ثمانیه است و آن باطل است بادلّه توحید لذا حضرت فرمود که هر کس بر خدا صفت زائد بر ذات قائل شود او را بصفات لازم دقرین ساخته و هر که بر او قرینی پندارد او را دو پنداشته در این صورت دو خدا را در خدائی جهت اشتراك است و هر يك را از دیگر جهت امتیاز است پس هر دو هر کب باشند و هر کب محتاج است و محتاج خدا نتواند بود پس چنین کس بمعنی خدائی جاهل است و هر جاهل بمعنی الهیت و یکتائی حق خدا را قابل اشاره حسی و عقلی پندارد و محدود و متناهی تصور کند و مانند خلق در او ترکیب و حاجت قائل شده و این جهل بیکتائی ذات خداست و هر کس آن مقام نامحدود نا متناهی را محدود و متناهی دانست در این صورت بر خدا تعدد روا دانسته زیرا محدودیت خدا لازمه اش سلب مراتب نا متناهی وجود از خداست و اثبات این مراتب وجود برای غیر او و این متعدد دانستن خداست یعنی موجود حقیقی بالذات را متعدد شناسد و تعدد او باطل است چون حقیقت هستی که ممتنع العدم است واجب الوجود است و واجب الوجود متعدد نتواند بود زیرا لازمه تعددش ترکیب لازمه ترکیب احتیاج است و موجود محتاج خدا نیست نتیجه آنکه خدا مجرد و بسیط و یگانه و یکتا است و صفت زاید و قرین و شریك و یرانیست

تعالی الله عن ذلك (ومن قال فیم) هر که گفت خدا در چیست و در کجاست خدا را محاط
ممکنات دانستند و هر که گفت خدا بالای چیست یعنی (بالای عرش یا آسمانهاست مثلاً)
همه عالم را از خدا خالی دانسته جز آنجا که خدا را گمان کرده است در صورتیکه خدا
در همه عالم است و ذات لامکانیش در همه مکانهاست (وهو الذی فی السماء الد و فی الارض اله)
(ای حاکم عالم تحیر عالم ز تو هم نهی و هم پر) چون در مقام خود مبرهن است که اشیاء بتجلی
و اشراق وجود حق موجودند پس هر جا خدا و تجلی او نباشد آنجا عدم است پس حق
در همه عالم هست ولی نه بنحو حلول در اشیاء بلکه داخل است از جهت وجود و خارج از
جهت حدود (کائن لاین حدث)

آن ذات یکتا موجودیست که از عدم بوجود نیامده است بلکه موجود ازلی و
ابدی است زیرا او چیز موجود (یعنی مرکب از وجود و ماهیت) نیست تا توارد وجود و عدم
بر او روا باشد بلکه نفس وجود است و بر وجود صرف تحول موجودیت و معدومیت محال
است زیرا وجود موجود بضرورت ازلی است و معدومیتش امتناع ذاتی دارد و آنکه قابل
است که از عدم بوجود و از وجود بعدم آید آن چیز موجود است نه خود وجود پس
هر چه مانند ممکنات چیز موجود است (یعنی مرکب از وجود و ماهیت است) جائز است
از عدم بوجود و از وجود بعدم رود اما حق متعال که عین وجود و ذات هستی است تغییرش
از نیستی بهستی و از هستی بنیستی محال است پس معلوم شد که ذات حق قدیم بالذات است
و حدوث ابتدا بر او روا نیست بلکه ایندیکتا موجودی است ازلی و ابدی و ابتدا از عدم
نیامده است و هستی هر گز از لا و ابتدا متصف به نیستی نتواند شد و معنی (موجود لاین عدم)
نیز همین معنی است جز آنکه شامل عدم و وجود ذاتی و زمانی هر دو است پس مفهومش
انتم تواند بود (مع کل شیئی لا بمقارنته) آن حقیقت یگانه یکتا را معیت باتمام اشیاء
است اما نه معیت مقارنه که موجودات عالم با هم دارند بلکه معیت خدا باتمام موجودات
عالم معیت قیومیه است یعنی او با اشراق و تجلی خود در اشیاء عالم را از دستبرد عدم
نگهدارد و از حکم عدم که ذات اشیاء است ممکنات را محفوظ گرداند پس معیت خدا

با اشیانه مانند معیت اشیاء با یکدیگر است که باقتران آنها باهم باشد بلکه معیتش عبارت از وجود دادن باشیاء و تحقق و ثبوت بخشیدن بماهیات عالم امکانست (هو معکم اینما گفتیم)

در هر عالم و در هر تحولی که اشیاء است اشراق حق و تجلی قیومی حق با آنها ثابت است و نگهبان اصل وجود اشیاء است و آن وجداله باقی است که فنا و تغییر نپذیرد (کل سئی هالک الاوجهه) (و بوجهك الباقي بعد فناء كل شیئی) 'عالم علی الاتصال در زوال و فناست و جهت بقای عالم خداست (و دون كل شیئی لا بمزایله) و خدا غیر از همه جدا از کلید اشیاء است اما جدائیش نه بمزایله است که از اشیاء منفصل باشد و از حقیقت وجود آنها بیرون نوابد شد چه اگر خدا از اشیاء بیرون رود آنها آنرا معدوم شوند پس چنانکه غیریت اشیاء از یکدیگر با انفصال و مباينت از یکدیگر است خدا را این گونه غیریت و جدائی از اشیاء نیست بلکه غیریتش بخروج او از ماهیت امکانی است و از حدود تعین خلقی زیرا (دوست نزدیکتر از من بمن است) (هو اقرب الیکم من انفسکم) (معنی مقارنه و قرب خدا)

و باید دانست که معنی معیت حق با اشیاء و اینکه خدا با همه و خارج از همه است یک معنی بزرگ مهم و تعلیم عالی نهائی خدا شناسی و علم توحید است که هر کس فهم کند او بتوحید خاص حق و احاطه وجودی وی که (انه بكل شیئی محیط) معرفت یافته لذا از فرط اهمیت و علو مرتبت حضرت مولی ۴ این معنی را در عبارات کونا کون فصیح و طرق متعدد بلیغ بیان فرموده تا اهل معرفت و نفوس شایسته درک حقیقت هر يك در خور استعداد این مطلب بزرگ را دریابند که هر کس بفهم آن نرسد وی خدا را بیرون از عالم وجدای از عالمیان پنداشته و او را عز سلطانه بمانند مخلوقاتش محدود کرده و بکلی بآن جهت هستی و نورانیت عالم که اشراق حق است و نور وجه الهی است و حیث دخول حق در اشیاء معرفت نیافته و جاهل و غافل مانده و رحمت و اسعه خدا را که قیومیت فعلی الهی است و نگهبان تمام عوالم لایتناهای آفرینش فهم نکرده و هر که درک این حقیقت را نتواند

کرد با وج سعادَت مقام نفس قدسی نخواهد رسید و دارای نفس کلیه الهیه نگردد بلکه در مقام نفس حیوانی واقف گردیده است که خدا را موجودی مثل خود پندارند منتهای امر کاملتر و بزرگتر از خود چنانکه معصوم ۴ فرمود (النمله یصوران لربّه ذوابتان) مور خدا را چون خود پندارد لذت است که در عالم توحید و اساس دین که معرفت الهی است باید هر کس بخدا ایمان دارد باید خدا را بیرون و درون عالم بداند و بسر وحدتش آگاه شود و انبساط وجودی و علمی حضرت احدیت را الاقل در مقام مثال مانند احاطه نور خورشید بر کوه و دشت و بیابان عالم فهم کند که بسر این معنی و تعلیم این حکمت متعالی (الله نور السموات والارض) (الله بکل شیئی محیط و بکل شیئی علیم و احاط بکل شیئی رحمة و علما) و بسیار آیات دیگر که در کتاب الهی شرف نزول یافته آگاه شود که حضرت سید العارفین امیر المؤمنین ۴ چنانکه اشاره شد در خطبه های توحیدیه کلام خود پرده از روی شاهد مقصود برداشته گاه اشاره بهمین معنی بدین عبارت فرماید که (مع کل شیئی لا بمقارن و دون کل شیئی لا بمزایله) و گاه بدین بیان سر مطلب را کشف فرموده (ایس فیها بوالج ولا عنها بخارج) نه خدا در اشیاء داخل است و نه از اشیاء خارج است و گاه باین تعبیر حقیقت را تفسیر کند (داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباينه) و گاه فرموده (داخل فی الاشیاء لا کدخول شیئی فی شیئی خارج عن الاشیاء لا کخروج شیئی عن شیئی) و گاه فرموده (له بیفویة صفة لا بیفویة عزله) و گاه فرموده (هو فی کل مکان و لا فی شیئی من الامکان) خدا در عالم و عالمیان داخل است اما نه مانند دخول چیزی در دیگر چیزها یا دخول کسی در مکان و خارج است نه مانند خروج چیزی از دیگر چیزها و کانه است چنین دخول و خروجی بر خدا محال و ممتنع است پس دخول خدا در اشیاء و خروجش از اشیاء نه بدین طریق است بلکه نوعی دیگر است که مناسب مقام اوست که انشاء الله بیان خواهد شد.

(معنی دخول و خروج خدا از عالم)

شرح این کلام مولی ۴ لازمست تا مردم نادان تناقض نپندارند و نفوس جاهل بحقایق و بیخبر از اسرار وجود توهم نکنند که اگر داخل است خارج نیست و اگر

خارجست داخل نتواند بود و بطور خلاصه بیانش آنستکه چون ذات یگانه و یکتای حضرت احدیت عزسلطانه وجود نامتناهی است و فوق نامتناهی بهمین جهت نامتناهی هم داخل درعالم است و هم خارج ازعالم چه آنکه اگر هستی نامحدود در اشیاء داخل نباشد محدود بوده که داخل در آنها نیست و اگر خارج از اشیاء نباشد و داخل باشد باز محدود بوده و بهمان چیزی که در آن داخل است حدودناهی یافته پس چون خدا نامتناهی است حکم وجود نامتناهی این است که در همه عالم داخل و از همه عالم خارج باشد پس بدین معنی دخول و خروج حق ازعالم را بطور خلاصه و بنحو اشاره بحقیقت مطلب و برای توضیح گوئیم خدای متعال از جهت وجود و کمالات وجودی در اشیاء داخل است (و باسمائك التی ملئت ارکان کل شیئی و بعلمک الذی احاط بکل شیئی

و از جهت ماهیت و حدود وجود از اشیاء خارج است چه حدود اشیاء ماهیات ممکناتست و بر خدا صدق نکند که او منزله از حدود خلقی است (تنزه عن مجانسة مخلوقات) پس خدا درعالم داخل است اما نه مانند نا خدا که در کشتی داخل است که اگر بگوئیم نا خدا در کشتی داخل و از کشتی خارج است تناقض است و خدا از عالم خارج است اما نه مانند نا خدا که از ساحل خارج و بکشتی داخل است پس حق درعالم داخل از حیث کمال خارج از حیث حدود است و این تناقض نباشد بلکه وجود نامتناهی چون نامتناهی است بالضرورة چنین خواهد بود بمالك نامتناهی در همه حدود و امکانها و از تمام مکانها و جهات عالم خارج است (تعالی سعة وجود الاهی عن الحدود التناهی) خلاصه چون قوه و هم خیال در الهیات و حقایق توحید الهی مداخله کند آنجا در صورتیکه هیچ ماده و مدت و زمان و مکان ابد و وجود ندارد باز خدای زمانی و مکانی تصور کند و مقارنت خدا را با اشیاء اقتران جسمانی پندارد و باوا اشاره حسی کند و علو حسی بر او قائل شود و در مکان عرش و کرسی و غیره او را متمکن اندیشد برای رفع این توهم باطل و اغلاط و اشتباهات و همی خلق حضرت^۴ بیانات گوناگون دخول و خروج حق را با اشیاء بیان فرموده بطوریکه احکام و هم و خیال ناقص را ابطال کند و تا آنجا که در توحید حد کمال معرفت است بشر را پرواز دهد که پس

از آن بیانات عالی و تعلیمات نهائی علم توحید دیگر هر که معرفت آموخت خدا را منزله از ماده و مدت شناسد و در ذات و صفات و افعال برتر از حدود زمان و مکان دانند و بکلی از قرب و اقتران زمانی و مکانی حق را متعالی و مبرا دانند که این مرتبه توحید خاص عقل و مقام معرفت انسان الهی است .

با من بودی منت نمیدانستم یا من بودی منت نمیدانستم

رفتم چو من از میان ترا دانستم تا من بودی منت نمیدانستم

لذا در خلق که وجود متناهیند موجودی اگر داخل بود خارج نیست و اگر خارج بود داخل نیست و در حق که وجود نامتناهی است در عین آنکه داخل در اشیاء است خارج از اشیاء و با آنکه خارج است داخل است پس کلام حضرت مولی علیه السلام از لطف حق باین بیان روشن گردید تا برخی مردم تناقض نپندارند و نفوس مستعد معرفت بسر این حقیقت آگاه شوند (رب زدنی علما)

نیک پیدا و سخت مستوری طرفه نزدیک و بوالعجب دوری

دور و نزدیک چون در آب سپهر خویش و بیگانه چون در آینه مهر

(فاعل لا بمعنی الحركات والالة)

چون ذات احدیت مکرر گفته آمد که از همه اوصاف خلقی منزله است فاعلیت او هم مانند فاعلیت خلق نیست پس فاعلیت خدا را مانند فاعلیت خلق که محتاج بحركات و آلات است نباید پنداشت خدا معمار سقف عالم و مهندس بنای آسمان و زمین است اما در فعل چون معمار و مهندس بحرکت و آلات و اسباب کار ابداً نیازمند نیست مثلاً نجار و صباغ و معمار و نقاش و و و و همه بمعنی حرکت که مخرج هر فعل از قوه است نیازمندند و باسباب و سائط کار و ماده و مدت و امور بسیاریکه همه باید منضم بخلق شود تا بتواند فعلی انجام دهد زیرا خلق را قدرت کامل بر فعل نیست قدرتش توأم با عجز و احتیاج است مثلاً چوب و تیشه برای نجار لازم است و رنگ و روغن برای صباغ و خشت و سنگ برای معمار و قلم و مداد برای نقاش که اگر این آلات نباشد و حرکت در این آلات و اسباب در فاعل بظهور نرسد فعلی نتواند انجام داد .

اما حضرت حق که معمار عالم است و مهندس کرات و گردش آسمانها و زمینهاست و بنای کاخ آسمان رفیع و طاق پر نقش و نگار سپهر بلند و زیب و فر آن بقدرت کامله اوست و رنك فلك لا جوردي سقف گردون و انواع الوان و اشكال گلهای باغ وجود و شکوفه ها و میوه های رنگا رنگ بوستان عالم و صورت زیبای حیرت انگیز آدم و چهر دل آرای مهر و ماه و آنجم رخشان همه را او بوجود آورد ولی بینیا از حرکت و اسباب است زیرا تمام اسباب و ماده و مدت و حرکت هم فعل اوست و بایجاد او نیازمند است پس اگر فعلش باین امور محتاج بود دور و تسلسل محال لازم آید نتیجه آنکه فاعلیت حق مانند خلق ابداً بحرکت و آلات محتاج نیست (بصیر اذلا منظور الیه من خلقه)

معنی این کلام معجز نظام در بسیاری از کلمات خود این بزرگوار بیان شده است آنجا که فرموده (عالم اذلا معلوم) و امثال این عبارت پس خدای متعال بصیر و بیناست اما بصیرت و بینائی خدا بمانند ما مبصر لازم ندارد که اول مبصری باشد تا ما آنرا به بینیم و بدیدن آن بر ما بصیر اطلاق شود کذا اگر بصیر بودن خدا بمبصر نیاز داشت یا علمش بمعلوم قبلی محتاج بود مانند خلق لازم آمدی که خدا در اوصاف کمالیه اش که آن اوصاف منشاء وجود عالم آفرینش است بوجود عالم محتاج باشد و این نیز دور یا تسلسل و یا تقدم معلول بر علت است و این امور محال است پس خدا بیناست ولی بمنظور الیه یعنی بمبصر بینائی او محتاج نیست بلکه مبصر را بصیرت او بوجود آورد چنانکه معلوم را علم او بوجود آورد که مادر کتاب حکمت الهی و شرح فصوص بیان کردیم که حق فاعل بالعنایه است یعنی علمش منشاء وجود معلوم است نه معلوم سبب علم اوست بلکه علم فعلی او که همان اضافه اشراقی و مشیت فعلی و نور وجه الهی است محقق وجود عالم است که (الله نور السموات والارض) (متوحد اذلا سکن یستأنس به ولا یستوحش لفقده) توحید و وحدت کامل و کمال وحدت است یعنی خدای متعال فرد و یگانه است که بیگانه ای خود مبهتج و مستأنس و مستغنی از غیر خود است بخلاف و حدت خلق که هر کس از آن قوی النفس تر نباشد اگر در عالم تنها و متفرد شد و هیچ چیز نبود که باو سرگرم شود و با او انس گیرد البته از وحدت خود وحشت کند و آرزو کند که کاش کسی را مییافت که باو استیناس یابد

اما آن حقیقت یکتا متوحد و متفردی است که بخود سرگرم عشق بهحسن و جمال نامنتهای خود است و بذات خویش از انس بغیر بینیاز است در آن خلوتخانه وحدت که عالم وعالمیان آنجا وجود نداشته و ندارد حق را از آن وحدت وحشت نخواهد بود بلکه در آن مقام حضرت احدیت بمشاهده حسن بیحد و اوصاف کمالیه بی نهایت خود با خود عشق میورزد و بکل الوجود و کل الکمال خود مبهتج و مانوس است و از فقدان غیر متوحش نیست و حسن او بعاشقی غیر خود محتاج نیست که (در فصل بیست و هفتم شرح فصوص) بیانش گذشت :

(انشاء الخلق انشاء و ابتدئهم ابتداء) چون عالم در نظر انبیاء و حکمای الهی بدو عالم کلی قسمت شود عالم علوی و سفلی یا امر و خلق یا غیب و شهادت حضرت ﷺ شاید از انشاء خلق ایجاد نشئه تجرد و عالم امر را که خلق عقول و ارواح مجرد است اراده فرمود چنانکه در آن حدیث معصوم است (خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام) و از جمله بعد که فرمود ۴ (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء الخ) ایجاد عالم طبیعت و ماده که عالم خلق است شاید مقصود باشد که (خلق الله السموات والارض فی یومین) ممکن است بدو یوم دو عالم مقصود است یک یوم یوم ربوبی تجلی شمس حقیقه الوجود در عالم امر و یک یوم تجلی آن در عالم خلق

و عالم بدو قسم و دو عالم باین اعتبار تقسیم شود که (الاله الخلق والامر) را اشاره بهمین دو عالم عالم وحدت و کثرت یا مجرد و مادی یا طبع و عقل یا جسم و روح گرفته اند یا بعبارت دیگر عالم فوق زمان و زمانیات و حرکت و عالم قدرو زمان و حرکت و تفصیلی در این موضوع در اواخر شرح فصوص گذشت بدانجا رجوع شود (بالارویه اجالها ولا تجربه استفادها ولا حرکتها حدثها ولا همامة نفس اضطرب فیه) چنانکه در جمله سابق حضرت نفی حرکت و آلات از فعل حق فرمود در این جمله ها سایر آنچه در صدور فعل از خلق محتاج است سلب فرمود آنجا بطور کلی فرمود فاعلیت خدا مانده و اعل خالق بحرکت و آلات محتاج نیست اینجاسخن را مشروح فرمود که خدا در ایجاد و انشاء خلق محتاج نه بر وید (یعنی تفکر که حرکت نفس است) باشد نه امور دیگر و وید حرکت ذهن است و وید آنست که فرمود (اجالها

که اجاله همان حرکت و رفت و آمد و تفکر در فعل است پس معنی آنکه فعل خدا بتفکر نیاز ندارد و نه تجربه و استفاده از تکرر عمل و برا احتیاج است و نه حرکت در فعل و تروی و توهم و تردید نفس در کار او نیاز باشد که این امور یا از نقص علم فاعل یا از نقص قدرت او در کار آید و ذات کامل کل الکمال الهی که در منتهای علم و قدرت و حکمت ازلی است باین امور از فکر و حرکت و تجربه و هم واضطراب و امثال آن که خلق در کارشان بآنها محتاجند حق ابدأ احتیاج ندارد و ذاتش بذاته فاعل است بدون هیچ امری جز ذات یکتای خویش که عین علم و قدرت و مشیت و اراده است و اگر برخی اشعری برخلاف این سخن بصفات زائد قائل است و یا معتزلی سخن برخلاف این گوید باین کلام قول آنها را ابطال کنیم و گوئیم خدا در ایجاد خلق ذات بذاته کافی است و (الله خالق کل شیئی) بذاته و لذاته و من ذاته

(اجال الاشياء لاقواتها ولائم بین مختلفاتها و غرز غرائزها و الزمها اشباحها) این بیان راجع بعالم کثرت و موجودات زمانی و جهان حرکت است که خداوند موجودات زمانی را که از عناصر مضاد آفریده هر یک را بوقتی خاص و اجل معین و قدر و اندازه مخصوصی که بعلم و حکمت در نظام قدری تقدیر کرده بوجود آورده و حقایق مختلف و عناصر متضاد را باهم آمیزش و تناسب و الفت بخشیده که آب و آتش و خاک و باد و سایر اسطیقات و جواهر اولیه خلقت که بسا باهم مخاف و مضادند با مرحق در نظام عالم همه باهم مصالح و سازش کرده اند و با کمال اختلاف جهت وحدت در تکوین مرکبات عالم یافته اند و هزاران اخشیجان و مواد بسیط (بنا بر آنچه در کتاب حکمت الهی) بیان کردیم که ذرات بسیط بی حد و حصر مختلف الحقیقه و الشکل و الحرکه و الخصوصية مبدء مرکبات و حقایق انواع مادی عالمند) بامر ایزد متعال باهم عقد و وحدت بسته و بحرکات منظم عاشقانه باهم الفت یافتند و در تکوین ازدواج نمودند و تولید این همه انواع و حقایق کونا کون عالم از آنها گردید و غرائز و طبایع را بر آن طبیعت که بالضرورة ملازم آن شده است قدرت ازلی بر آن طبع استوار ساخته (نه چنانکه مادیین پندارند زیرا طبیعت خود مفهومی ندارد جز همان غریزه و ذاتیانی در اشیاء که از تألیف ذرات اولیه بسیط ترکیب یافته و البته

پس از تألیف اشیاء طبیعت از ترکیب آن پدید آید و آن ترکیب مسلم انفاقی نبوده و طبیعی هم یعنی عذیم الشعور نیست بلکه ترکیب در اثر حرکت منظم ذرات و با علم و با امر خداست غرض سلطانه پس طبیعت که متاخر از ترکیب است علت پیدایش عالم و خصوص بسایط عالم نتواند بود و اتفاق هم عایتش بر نظم عالم بدیهی البطلانست نتیجه آنکه خدا طبیعت را ساخته و اشباح یعنی آثار و شکل و رنگ و خواص طاهر و باطن اشیاء را گرمش ملازم آنها کرده است و دیدن مادیین طبیعت و ندیدن خدای سازنده طبیعت را جهل و نادانی است و نیز خدا هر موجودی را آثاری خاص بخشید و با و از می از دیگر موجودات متمیز ساخت مثلاً ذات آتش را سوز و روشنی آب را صفا و جریان هوا را لطافت خرما را شیرینی انار را ترشی و نظم و زیبایی سیب را رنگ و بوی و طعم و شکل خوش و همچنین بهر نوعی از موجودات خواصی مخصوص بآن قدرت کامله الهی اعطا کرد (اعطی کل ذی حق حقه و اعطی کل ذی فضل فضله) و آنکه این امور را بطبیعت نسبت دهد در جهالت مانند کسی است که خط کاتب را بقلم تنها نسبت دهد و شخص کاتب و قدرت کتابت و اراده او و غیره را فهم نکند (تعالی عما یقول الضالون)

(عالمایها قبل ابتدائها)

عالم حق متعال فعلی است نه انفعالی یعنی منشاء وجود خارجی است نه حاصل از معلوم خارجی مثالی که اندک مطلب را روشن کند علم فعلی مانند علم مهندس و معمار که منشاء پیدایش بناست و علم انفعالی مانند علم دیگران بیناء که از بنادر ذهن حاصل شود و خدا علمش فعلی است نه انفعالی بدین برهان که چون حق علمش گفتیم عین ذات است ذات علت و سبب معلوم خارجی است و سبب قبل از مسبب است پس علمش بموجودات قبل از موجودات است چنانکه ذاتش قبل از موجودات است و باز علم حق حضوری است نه حصولی یعنی نفس معلوم حاضر نزد اوست نه صورت مرئوسه آن

برهان دیگر آنکه موجودات با این نظم و ترتیب و حکمتها و لطائف و حسن و زیباییها باید صادر از علم صانع باشد (الا یعلم من خالق) پس اگر علم صانع حاصل از

موجودات باشد نه قبل از موجودات دور باطل یا تسلسل محال لازم آید نتیجه آنکه علم خدا قبل از اشیاء و سبب وجود اشیاء است.

(محیطاً بحدودها و انتهایها عارفاً بقرائنها و احنائها)

علم ذاتی ازلی خدا که گفته آمد فعلی است نه انفعالی محیط است بتمام اشیاء و تمام حدود و مبدأ و منتهای و اوقات و تمام مشخصات موجودات و خلاصه (لا یعزب عن علمه مقال ذرة فی السموات و فی الارض) از بزرگترین موجودات که از فرط عظمت نامرئی است تا کوچکترین اشیاء که از فرط صغارت نامرئی است در عالم ارض مادی و شهادت و سماء عوالم غیب و تجرده مشهود علم حضوری الهی است بلکه اشیاء موجودها نفس علم فعلی و مشیت فعلیه و نور وجود و نور علم حقیقتند آنکه علم وجودی باشد و معلوم بالذات وجودی دیگر غیر از علم فعلی برهانش آنکه چون کلیده اشاء از ذات حق بی هیچ وسط صادر شده اند و ذات حق عین علم است پس اشیاء همه از عین علم صدور یافته و چون حیثیت سببیتش در ایجاد اشیاء حیثیت دخول اوست در اشیاء که بیانش گذشت پس علم فعلی او اگر مباین با معلوم است به بینونة و صفی و حدی مباین است نه بینونة عزلی و چنانکه بیانشد که ذاتش داخل عالم و خارج از عالم است علم او نیز داخل از حیث وجود و خارج از حیث حدود معلوم است و باید دانست که علم و عرفان و بصیرت و سمع و بصر و ادراک و امثاله همه در حق بیک معنی است و فرقش مفهومی است نه حقیقی در لغت و در استعمال ممکن است مواردش مختلف شود یکجا بصیر مناسب و یکجا علیم و دیگر مورد سمیع لیکن همه بمعنی علم حضوری فعلی ازلی است اما استعمال این مفاهیم در خلق البته بمعانی متعدد است زیرا سمع مثلاً در خلق غیر بصر و علم جدای از عرفان و هر فتست و هکذا (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء و شق الارحاء

(عالم مکان و ماده)

و سكاك الهواء)

نخست که در کیفیت نظام آفرینش حضرت ۴ فرمود (انشاء الخلق انشاء الخ) از کلام حضرت ۴ گفتیم چنین مفهوم میشود که آن بزرگوار بیانش در کیفیت نظام آفرینش بر آنست که اول (یعنی اول در صدوره اول زمانی) انشاء و ایجاد نشئه فوق عالم امتداد و حدود جسمانی و ماده و مدت و کشش زمانی و مقادیر جوی است بلکه در انشاء اولی

ایجاد عالم مجرد است که آنجا جو و امتداد ماده و زمان وجود ندارد بلکه چنانکه در کلام دیگر آنحضرت ع که از وی سائلی سؤال از عالم علوی کرد در پاسخ فرمود (صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد) تا آخر حدیث که در اواخر شرح فصوص با شرحی مختصر آورده ایم) فرمود عالم علوی حقایق مجرد از ماده و مستغنی از تلاحق استعداد و تکامل زمانی ماده است برای حصول کمالات لاحق به آنها مانند موجودات زمانی که مثلاً بیضه که مستعد مرغ شدن است اولاً ماده و ثانیاً مدت که حرکت تدریجی ماده برای رسیدن به مستعدله لازم است تا موجودات حادث زمانی قدم بعرضه هستی گذارند و صور و فعلیات زمانی بعرضه وجود آیند بخلاف عالم علوی و جهان فوق طبیعت مجرد از ماده که فیض وجود بآنها از علت تامه الهی بی واسطه ماده و مدت است و پس از عالم مجرد نوبت وجود به عالم فتنق اجواء و شق ارجا یعنی ظرف ماده و وسعت امتداد برای حرکت و خروج از قوه بفعل میرسد پس در حقیقت در این کلام معجز نظام هم حضرت نشئه مجرد را مقدم بر تقدم وجود بر نشئه ماده فرموده و البته عالم اعلی بقاعده امکان اشرف که مبرهن و مسلم نزد اشراق و مشاء است تقدم علی بر عالم ادنی که عالم ماده است دارد و آنان در سلسله اولیت دارند و بر ما بعد خود سمت علیت خواهد داشت چنانکه اشاره بارواح قدسی آن بزرگواران که از عالم اعلی است فرمود که (نحن صنایع الله و الخلق صنایع لنا) ما را یعنی ارواح قدسی ما را خدا پیش از عالم ماده و مدت در نشئه خلق آفرید و خلق را بواسطه وجود ما خلق کرد (اولاك اما خلقت الافلاك)

با محمد ۴ بود عشق پاک جفت	زین سبب ویرا خدا اولاك گفت
منتهی در عشق چون او بود فرد	زانبیا او را خدا تخصیص کرد
گر نبودی بهره عشق پاک را	کی وجودی داد می افلاك را

عارف رومی

(عقل و عشق)

در اخبار بسیار و سخنان رسول اکرم و آل اطهار وارد است که (اول ما خلق الله العقل

یا اول ما خلق الله روحی و امثاله و نیز در کلمات اکابر حکمای الهی بابر این بسیار (غیر افلاک و حرکات شوقی آنها) اثبات کرده اند که صادر اول یعنی اول ما خلق عقل است لذا حکیم سبزواری قدس روحه فرماید .

(عقلا و نقلا کان عقل ازبدا لایو جد الوا حدالا واحدا)

ببرهان عقل و نقل اول صادر از علت العلل یعنی ذات حضرت احدیت عز سلطانه جوهر عقل مجرد است و ببرهان الواحد اشاره بدلیل آن فرموده بهر صورت میتوان انشاء الخلق را اشاره بعالم تجرد و عقل گرفت و ثم انشاء سبحانه تعالی را اشاره بعالم ماده لذا عطف بثم فرمود که تراخی و تأخر رتبه مادیات را از مجردات میقهماند پس بعقل و نقل اول صادر از حق عقل است و عقل (جوهر مجرد در ذات و فعل است) یعنی ند در وجود ذاتی خود بماده نیاز دارد مانند صور جسمانی و نه در صدور فعل از او محتاج بدن و آلات بدنی است مانند نفس ناطقه که در فعل خود محتاج است بجسم و آلات و قوای جسمانی اما عقل را معانی دیگر است غیر (جوهر مجرد ذاتاً و فعلاً) (۱) یکمعنی عقل قوه ایست در انسان که درک کلیات و معانی وسیع منبسط و محیط بر زمان و مکان را تواند کرد ۲ یکمعنی عقل قوه ایست در انسان که ادراک مصالح و مفاسد امور را تواند کرد که دیواند دارای آن عقل نیست و روی این معنی عقل در شرع و عرف تکلیف و ثواب و عقاب و مجازات انتقام برقرار میگردد و حق تصرف در مال و تصرف در حقوق خویش را دارد بخلاف مجنون که دارای تکلیف از شرع و عرف نیست و در اعمالش کیفری نزد حاکم شرع و عرف نیست و حق تصرف در مال و حقوق با ولی اوست ۳ یکمعنی عقل عقلی است که تقسیم میشود بعقل نظری و عقل عملی و آن قوت نفس ناطقه است بردانش و کنش که آن را حکمای الهی در کتاب نفس (علم روانشناسی) بچهار مرتبه تقسیم کرده اند بحسب مراتب کمال و نقص عقل نظری را بعقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد منقسم کردند عقل هیولانی یعنی استعداد ادراک مطلقاً اعم از ادراک بدیهی و نظری و عقل بالملکه یعنی استعداد ادراک نظری پس از وصول بادرک بدیهی عقل بالفعل یعنی ادراک امور نظری و کلی بدون استحضار عقل مستفاد یعنی ادراک و استحضار مدرکات نظری و کلی که خلاصه

وصول به عالم تجرد و شهود عالم غیب است که در این عالم آخرین کمال نفس ناطقه انسانی است و از آن بعقل مستفاد تعبیر کنند که متصل بعقل فعال و روح القدس است این چهار عقل نظری یا نیروی دانش است اما مراتب چهار گانه عقل عملی و نیروی کنش را که موضوع سه علم مهم است (علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست المدن) حکماء بحث در آن را نیز به چهار مرتبه کلی از نظر اخلاق و تکمیل نفس ناطقه تقسیم کنند مرتبه اول مقام تجلیه (۱) و دوم مقام تخلیه (۲) سوم مقام تحلیه (۳) چهارم مقام فنا (۴) است تجلیه یعنی نفس را با آداب شرع و احکام ظاهر آن رام سازند و بر باضیئت تکلیف او را مستعد سفیر من الخلق الی الحق کنند که نفس تا احکام ظاهر شرع را از نماز و روزه و زکوة و حج و غیره پیروی نکند اشتیاق به عالم قدس در او پدید نیاید .

(ان کنتم تحبون الله فاتبعونی) دوم تخلیه یعنی نفس ناطقه را از اخلاق رذیله مانند بخل و حسد و کبر و غرور و عجب و غیره پاک سازند و صفات بهیمی شهوت و صفات سبعی غضب و صفات شیطانی مکر و فریب و اضلال خلق و غیره را از خود دور گردانند تا مستعد نزول فرشتگان صور علمیه و حقایق غیبیه شوند .

(ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل علیهم الملائکه) آری دیو چو بیرون رود فرشته در آید اما نزول ملک بر صاحبان مقام تخلیه بمعنی الهام معانی ملکوتی و ادراک عالم محبت است نه شهود ملائکه در عقل و خیال و حس و سمع و بصر مانند انبیاء اولو العزم است .

سوم مقام تحلیه یعنی نفس ناطقه و روح قدسی را

با نوار علمی زیور دهد و باوصاف فرشتگان عالم قدس بیاراید و همش را مصروف عالم اعلی سازد و در جهان پست و نشئه خاک بیازید چه طفلانه نبردازد بلکه توجه سمت اقلیم ربوبیت و عرض نیاز پیوسته بدان در گاه لطف و رحمت کند و با آن محبوب بکتاب و معشوق بی مانند عشق ورزد و دل را باشتیاق حق و شهود حسن مطلق از ماسوای او بکلی فارغ گرداند تا بسر حد مقام فنا در نو حید نائل گردد چهارم مقام فنا یعنی یکباره عارف در

شراره عشق الهی اول دوعالم را و آنگاه هستی خود را بسوزاند و خاکستر خودیت را
 بباد فنا دهد و شمع شهود حق را بدافسان در سرای ویران ظلمانی دل بی فروزد که دیگر
 هیچ اثر از ظلمت نفس باقی نماند و اینجا معنی عشق حقیقی را فهم کند که هنگام اشراق
 و شهود شمس احدیة الوجود ظلال عالم و آدم در نظرش محو گردد و اینجا رتبه خاصان
 خداست و از اینجا بیعد بلکه همین مقام هم خاص انبیاء عظام و اولیاء کرام است و هر
 سالک را قدم بدین منزل نرسد بلکه اینجا محو است و از مرتبه محو افعال موجودات
 باز بمقام طمس و نابودی صفات و انگاه به محقق و نیستی ذوات اشیاء رسد و سده مرتبه فنا را که
 محو و طمس و محقق است طی کند و آنگاه بفنای از فنا که مقام خاص الخاص رسالت
 است بقای بشهود حق یابد و از نیسی خود که عالی ترین مقام عبودیت است سر از افق
 هستی ربوبیت بر آورد که فرمود: **(العبودية جوهره کنه الدربوبية فما خفي من العبودية ظهر
 من الربوبية)** خلاصه هر چه بیشتر شخص سالک الی الله در سیر و سفر بسوی خدا جهات
 خواهش ها و امیال و عشق و اشتیاقات خود را محو در شوق و عشق حق گرداند بقرب حق
 و شهود جمال مطلق بیشتر نائل گردد تا آنجا که بکلی هر چه جز عشق او را از ذات
 خود بدور سازد.

زیب بستم خیال تو تو گشتم پای تاسر من تو آمد رفتم رفتی رفتی من آهسته آهسته

و این سیر در همین چهار سفر تجلیه و تخلیه و فنا بپایان رسد و آنگاه پس
 از فنا مقامات لایتنهائی است که عقل و هوش در آنجا مدهوش است و نطق و بیان
 خاموش در کتاب و دفتر نگنجد و در زبان و قلم نیاید بلکه سیمرغ عقل آنجا شهر بسوزد
 و جبریل درین مرحله (لودنوت انملة لا حترقت کوبد).

رزقنا الله وایاکم بحق رحمته الواسعه

(علم ایزد متعال بتمام کلیات و جزئیات محیط است)

(خلاصه مطالب خطبه نا اینجا)

حضرت امیر در این خطبه مبارکه توحیدیه یکدوره علم حکمت الهی را بطور خلاصه و بایان روشن و برهان محکم و مختصر (اسدواخصر) تعلیم فرموده در اول خطبه نخست اوصاف جلال و برتری ذات و صفات حضرت احدیت را از ادراك عقول و افهام بشر بیان فرمود و عدم احاطه علم بنوعوت و اوصاف بلکه بتعداد نعمت های او و سپس بمیان توحید (یعنی یگانگی و یکتائی) خدا پرداخت یعنی معنی شریک و شریک و تجزیه و ترکیب را از ذات حق نفی فرمود و نیز عینیت صفات را با ذات و با یکریک صفات را روشن فرمود و آنکه که عدم حد و حصر و تناهی خدا را از ذات و صفات و نعم بی پایان مشروح فرمود در کیفیت نظام عالم سخن گفت و عالم آفرینش را بدو انشاء و ایجاد مستند گردانید عالم امر و عالم خلق (الاله الخلق والامر) که حکمای اسلام عالم تجرد و ماده که عالم روح و جسم است گویند و در ایجاد عالم فعل حق را منزله از حاجت برویه و تفکر و حرکت و هر گونه مقدمات و هر گونه اسباب و آلات فرمود و در حقیقت خالقیت کل اشیاء از کلیات و جزئیات و مجردات و مادیات همه را بی هیچ واسطه بذات یکتای الهی منتسب فرمود که تفسیر (الله خالق کل شئی) است تا بعالمیان تعلیم دهد که خلق در صنع خود محتاج بغیرند و قادر بر خلقت موجودی از عدم نبوده و خالق چیزی بحقیقت نیستند خالق کسی است که در ایجاد تمام اشیاء مستغنی از تمام اشیاء باشد پس خلق که در فعل خود محتاج بفکر و حرکت و آلات و ماده و غیره هستند فاعل حقیقی نیستند تنه فاعل خلع ولبس صور عرضیه ماده اند با مر حق و پس از آنکه نفی شریک از ذات و نیز باین بیان نفی شریک از خالقیت خدا فرمود باز در خصوص تقدم علم حق بر ایجاد عالم و احاطه علمی خدا بتمام جزئیات و کلیات اشیاء اشاره فرمود که (عالمها بها قبل الح) و در این جمل مقصود آنست که علم سابق حق محیط بتمام حدود و خصوصیات و جزئیات و وقت و اجل و اعراض و کلیه مشخصات موجودات است نه چنانکه برخی از حکمای غیر اسلام (یونانیان) پنداشته اند خدا تنها بکلیات امور عالم عالم است و علم بجزئیات متغیر اشیاء

ندارد (تعالی عما یقولون علواً کبیراً)

(برهان بر علم خدا بجزئیات عالم و رفع شبهه از علم بجزئیات متغیره)

برخی گمان کرده اند که اگر خدا علم بجزئیات داشته باشد جرئیات در تغیر و زوال و فنا هستند و لازم آید علم حق هم تغیر و زوال و فنا پذیرد و البته این گمان باطل است ناشی از آنست که علم خدا را علم انفعالی حاصل از اشیاء و علم حصری تصور کردند و تابع حالات متغیره معلوم در صورتی که علم حق علم فعلی و حضوری و منشاء وجود معلوم است و سابق بر معلوم و عین ذات حق و شئون ذات الهی است و دستخوش زمان و تغیرات زمانی نیست و ابداً علم بتغیر معلوم متغیر نخواهد شد و هر قدر زمان و زمانیات و جزئیات عالم ماده و مدت تغیر و تبدیل صورت دهد و جوداً همه بدون تغیر در علم ازلی الهی محفوظ و در لوح ام الکتاب حق ثابت است در خطبه دیگر فرموده (احاط بالاشیاء علماً قبل کونها فلم یزدوا بکونها علماً علمه قبل ان یکونها کما علمه بها بعد تکوینها)

«برهان بر حد ۴ تغیر علم حق بتغیر معلوم»

چون در بیانات سابق در کلام آن بزرگوار ۴ راجع بدخول حق در اشیاء و خروجش از اشیاء روشن شد که خدا را معیت قیومیه با اشیاء است در آنجا که خداست ابداً مکان و زمان و حرکت نیست.

(لامکانی که در آن نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست)

اشیاء از آن جهت که خدا در آنها داخل است یعنی وجه الله باقی که جهت وجود ماهیات ممکنه است و ما به المتحقق اشیاء است هیچگونه تحول و تغیر پذیر نیست و آنچه تغیر می پذیرد حدود عدمیات صور و ماهیات و عوارض مشخصه موجودات است که در حقیقت جهت نقص و جهت محدودیت و جهت زمانی اشیاء است اما جهت وجود عالم همیشه بالضروره ثابت و ساکن است که (المتغیرات عند الاوائل ثباتات) پس علم خدا که ظهور وجود اشیاء در تمام مراتب قوس صعود و نزول است دستخوش تغیر و زوال و فنا نخواهد بود (و بوجه دیگر) نسبت متغیر بمتغیر زمان است و نسبت متغیر بثابت دهر است و نسبت ثابت بثابت سرمد است و مجموع عالم ماده و مدت که نسبت متغیرات است بیکدیگر در نشأه عقلی و مقام تجرد که خزائن و گنجینه حوادث زمانی است که (ان من شیئی

الاعند ناخزائنه) آنها همه ثابت و وجود دهری دارند و باز همین متغیرات را از نظر ثبوت دهری در لوح محفوظ چون اضافه و انتساب وجودشان را بحق که علت آنهاست ملاحظه کنیم جهت ثابت آنها را بحق که وجودی ثابت است نسبت داده ایم و بدین لحاظ وجود سرمدی دارند پس زمانیات نسبت بعلم حق سرمدی و ثابت خواهند بود و خلاصه مجموع عالم حرکت و تغیر و زمان را در وجود مطلق و هستی صرف متحرک و متغیر نتوان یافت پس زمانیات در علم حق که وجود صرف و حاق حقیقت هستی است بی تغیر و زوال و فنا حاضرند آری حق همراه این متغیرات است (هو معکم اینما کنتم) و آنکه با این قافله متحرکات عالم است و کرات بی نهایت و عوالم بی انتها را قافله سالار است و مسافران افلاک و عناصر محطّر حالشان نزد اوست هرگز چیزی از نظر او غایب نشود یعنی علمش تغیر و زوال و فنا نیابد .

(نتیجه سخن)

نتیجه این بیانات آنکه عالم خدا بدون هیچ تغیر زمانی بتمام کلیات و جزئیات عالم احاطه دارد پس معلوم شد که حضرت باین بیان که فرمود (عالمها الخ) علم حق را بکلیه جزئیات و کلیات عالم ثابت فرمود و اشکال تغیر معلومات جزئیه ماده در علم بی وجه است و علم خدا بتغیر جزئیات عالم متغیر نخواهد شد و تعلق علم حق بجزئیات بحکم آنکه علت و خالق کل است ضروری و بی اشکال است (الاعلم من خلق و هوا للطیف الخبیر) و چون او بفاعلیت حقیقی موجد نظام تمام جزئیات عالم است (هو الذی یصورکم فی الارحام) پس بآنها عالم است

(ثم انشأ سبحانه تعالی فتق الاجواء و شق الارحاء و سکانتک الهواء فاجری فیها ماء متلاطماً تیاره الخ) (فرمود آنگاه خدا فضای بی انتهای عالم را باز کرد و اطراف و جوانب این جوی بی نهایت را شکافت و درهای نامحدود ابعاد را برکشود و در آن فضای بیحد و نهایت آبی آفرید که سطحی متلاطم و عمقی متراکم داشت و آن آب را در پشت تند بادی سرکش سوار کرد و باد را فرمان داد که آن آب را بهر طرف رود باز برگرداند و بجایگاه نخستش برساند و هوای همه گونه بر آن آب مسلط گردانید تا هوای زیر آن آب

بشکافد و آب از بالا بجهد) شرح این سخنان حضرت ۴ بسیار مشکل و در حقیقت راز عالم جسمانی است و سرخلقت آسمان ها و زمین هاست و البته این مطلب بر همه کس مکشوف نیست و هر کس از حکماء و دانشمندان عالم در این مقام سخنی بجس و تخمین و یا با عقل دور بین و بیای استدلال چوبین چیزی طرح کرده و بساط عالم را در نظر خود طوری گسترانیده و نظام عالم جسمانی را از بدو تاختم آن طرزی اندیشیده و ما چون بقدر فکر ناقص خود سخنان حضرت را شرح کنیم در بیان کلام آن بزرگوار برتری فکرت آسمانی و عا و حکمت علوی را که اخذ از مقام وحی و الهام است بر گفتار تمام بزرگان حکماء پیشین روشن گردانیم و نخست شرح حقیقت راز کلام آن بزرگوار در حدیث کمیل مقدم بیاوریم آنگاه اندیشه های خرد که در راز خلقت و سر آفرینش بفکر حکماء رسیده مقدمه برای شرح بقیه خطبه ذکر کنیم.

«حقیقت چیست کسی را بر سر آفرینش آگاهی است؟»

در راز عالم و سر آفرینش سخنها گفته شده و اندیشه ها بخاطر رسیده و بسی حکیمان و بزرگان و بخردان و بلند نظران جهان برای حل معمای دهر فکرت بکار برده اند و شاهباز عقل و هوش را برای صید مرغ حقیقت پرواز داده اند و در این عرصه نامتناهی عالم وجود نا محدود و دریای بیکرانه جهان کشتی ها رانده اند لیکن بساحل نرسیده در فکرو حیرت غرق گشتند که

(در این ورطه کشتی فروشد هزار
که نامد یکی تخته در کنار
(سعدی)

آری عالم عرصه قدرت و صفحه صنع و حکمت الهی است کسی بحقیقت آن آگاه نیست چون خدا نامتناهی و فوق نامتناهی و مجهول الکنه ابدی است که

عقل بسی رفت و ندیدش اثر وهم بسی گشت نمادش مجال
کار مگس نیست درین ره پرید بلکه بسوزد پر عنقا و بال
لـودنت الفکرة فسی حجبیه لاحترقت من سبحات الجلال
(سعدی)

عالم هم که ظهورشون جمال و جلال حق و آئینه حسن اعظم الهی است همچنین

بی نهایت و بیحد و انتهاست و در هر ذره آن خورشیدها پنهان و فکرو عقل و وهم و هوش و اندیشه هم محدود و جزئی از عالم است و البته احاطه به همه عالم و کنه حقیقت آن نتواند کرد ولی هر عقل و هوش را عشق معرفت الهی در سر و شوق ادراک حقیقت نامتناهی در دل و سودای این کار بالفطره در سویدای خاطر است و عقل کاملتر را عشق شدید تر و اشتیاق و طاب قوی تر است و با آنکه عاشق کامل امیداند که راه عشق را پایانی نیست و این دریای پر موج و نشویر را کناره ناپیداست شکفت اینجاست که باز لحظه از طلب در این راه نمایاستد و هر چه معشوق لن ترانی گوید عشق و شوق و طلب در عاشق شدید تر شود و همی گوید .

دست از طلب ندارم تا کام من بر آید تا جان رسد به جانان یا جان زن بر آید
(حافظ)

و دائم سراید

دیده همت ز غیر دوست بیستم و برود جان زیار چشم نیوشم
حسن ازل تا ابد بوعده وصلش بار غم عشق را نهاده بدوشم
باعطش شوق آب خضر نخواهم با سخن عشق پند کس ننیوشم
(الهی)

باز گوید

از هر چه جز عشق رخت ای یار تو به و ز هر سخن جز ذکرت ای دلدار تو به
تا جان بود کوشیم در راه وصال کز هر چه غیر از لذت دیدار تو به
صدان ترانی کوئی از ره بر نگرديم ما و وصال دینگر از هر کار تو به
از هر نظر جز بر رخت استغفر الله و ز هر عمل جز طاعت صد بار تو به
(الهی)

بهر حال نفوس همه جویای حقیقتند و این حس حقیقت جوئی است که حق در فطرت انسان نهفته تا بر حسب استعداد عالم با سرار عالم گردد و این همه علوم و حکمتها و سرائر طبیعت که بر بشر کشف گردیده اثر این قوه است و اشاره شد که هر عقل و هوش کامل تر و بلند همت تر آفریده شده عشق و اشتیاق درک حقائق در او بیشتر و بر فهم

حقیقت شیفته تر است چنانکه بزرگترین شاگرد حکمت متعالیه علوی کمیل زیاد قدس روحه از بزرگترین استادان شکاه حق سیدالاحکماء و امام العارفین مولینا امیرالمومنین ۴ سؤال ما الحقیقه کند و میپرسد حقیقت چیست حقیقت چیست حقیقت چیست آخرای بزرگترین عارف الهی و حکیم ودانای عالم پرده از روی این معما بردار و راز حقیقت را بی پرده ساز.

« حدیث شریف کمیل » « و ترجمه آن »

در خبر است که روزی کمیل ابن زیاد نخعی قدس الله روحه از حضرت مولی العارفین سیدالموحدین امیرالمومنین علی علیه السلام پرسید (یا علی ما الحقیقه) حقیقت چیست حضرت فرمود (مالك والحقیقه) تو را با حقیقت چکار کمیل عرض کرد (اولست صاحب سرک) آیا من از اصحاب سر شما نیستم حضرت فرمود (بلی ولكن یرشح عليك ما یطفح منی) آری تو صاحب سرم منی لیکن صبر کن رشحات دریای علم من هنگامیکه بی اختیار بجوش آید و آب ریز شود بر تو خواهد ریخت باز کمیل گفت (او مثلك تخیب سائلا) آیا مثل تو سلطان جود و سخاوت مرا محروم خواهد کرد (فقال امیرالمؤمنین) (الحقیقه: کشف سمحات الجلال من غیر اشاره) فرمود حقیقت بی حجاب مشاهده انوار جلال سلطان احدیت است بدون اشاره بمظاهر جمال (فقال زدنی بیانا) کمیل گفت از این بی پرده تر فرما (فقال علیه السلام) (محو الموهوم مع صحو المعلوم) فرمود ۴ حقیقت ابر موهوم را محو کردن و جمال خورشید حق را آشکار دیدن است (فقال زدنی بیانا) باز کمیل عرض کرد روشن تر ازین بیان فرما (فقال علیه السلام) (هتك السترا غلبه السر) حقیقت آنستکه سلطان عشق بر باطن مسلط و غالب شود و پرده های ظاهر را بکلی بردرد (فقال زدنی بیانا) مطلب باز در پرده است روشن تر فرما (فقال علیه السلام) (جذب الاحدیة لصفة التوحید) حقیقت مجذوب شدن قلب عارف است بجذب و صف توحید (فقال زدنی بیانا) باز گفت بی پرده تر کو (فقال علیه السلام) (نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره) حقیقت نور است

که از صبح ازل تابش کرده و آثار و اشعه‌اش بر هیاکل و مظاهر توحید پدیدار آید (فقال زدنی بیانا) دیگر بار گفت از این هم منکشف تر ساز (فقال ۴) (اطف السراج فقد طلع الصبح) چراغ انیت را خاموش کن که صبح حقیقت طلوع کرد.

شرح حدیث شریف و معانی حقیقت

این حدیث شریف کمیل زیاد رضی الله تعالی عنه از حضرت امیر المؤمنین علیه الصلوٰة و السلام در کتب رجال و اخبار بزرگان علماء و عرفای امامیه (مانند کتاب مجالس المؤمنین و سفینه البحار و روضات و شرح گلشن راز و کتاب عارف کامل شیخ عبدالرزاق کاشانی و حکیم سبزواری و غیره) وارد است که روزی حضرت امیر المؤمنین ع بر ناقه نشسته و کمیل را که از اصحات سروی بود بر عقب سوار کرده میرفتند کمیل وقت را غنیمت شمرده پرسید یا امیر المؤمنین باز کو (ما الحقیقه) حقیقت چیست برخی گفتند از حقیقت مقصود مقام حقیقه الحقایق و هو هویت و سر السرو غیب الغیوب است یعنی ذات احدیت که در سوره اخلاص بآن اشاره شده (قل هو) هو همان مقام هو هویت است که از همه مستور و غیب مطلق است و این اسم هو را عارفان اسم اعظم الهی خوانند چنانکه از حضرت امیر ع (در کتاب فصول المهمه شیخ حر عاملی و غیره) روایت شده که حضرت فرمود یکشب قبل از لیلۀ بدر خضر ع را در خواب دیدم بدو گفتم مرا چیزی بیاموز که بآن بردشمنان ظفر یابم حضرت ع گفت بگو (یا هو یا من لا هو الا هو) حضرت فرمود صبح خوابم را بر رسول خدا حکایت کردم حضرت رسول ﷺ بمن فرمود (علمت الاسم الاعظم) دانای اسم اعظم شدی لذا این اسم هو را اهل الله اسم اعظم دانستند و برای انکار قلبی و لسانی باهل سیر و سلوک این اسم را تعلیم دادند بهر حال برخی مقصود از حقیقت را در کلام کمیل ره مقام هو فهمیدند که مقام هو هویت و حقیقت الحقایق و غیب الغیوب است و بر این شرح کردند و برخی حقیقت را مقام ظهور آن مقام غیب الغیوب که مرتبه الهیت است و در سوره توحید به (الله احد) اشاره شده دانستند و برخی حقیقت را بر حقیقه محمدیه توجیه کردند و شاید غرض کمیل سؤال از حقیقت مطلق در هر چیز است یعنی از حقیقت مقصود حقیقت مبدأ و معاد حقیقت نبوت حقیقت ولایت حقیقت حال مردم مؤمن و کافر در محشر و قیامت

حقیقت و سر مقام خلافت که چرا باید چنین شود چرا پیغمبر بزرگی که شرف و علم و حکمتش باید عالم را مسخر سازد و بشر را مؤدب و بابر انسانی و عارف بمعارف الهی کند و ظلم و جور و جهل و کفر را از زمین براندازد چرا زود رحلت کند و باب مدینه علمش خانه نشین شود و فرزندانش شهید شوند و مردمیکه مقام علم او را نداشتند و باب مدینه علم رسول نبودند مانند معویه و یزید و غیره مسند نشین گردند و حقایق قرآن در پرده بماند و اسرار و لطائف علوم آسمانی را کسی از اهلش نیاموزد پس غرض نهائی از ارسال رسول و انزال قرآن و حقایق این کتاب آسمانی چیست و حقیقت کی آشکار میشود و شاید مراد از حقیقت حقیقت و لویه غائب قائم و سرالسر عالم و آدم است که مظهر حقیقت و مظهر حقائق شریعت و سلطنت و قدرت و عدالت است و شاید مقصود کمیل رضی الله عنه از حقیقت آن امر ثابت ازلی و لایتغیر ابدی عالم است که اعم از تمام معانی سابق الذکر است و شاید حقیقت مقابل مجاز مقصود کمیل است یعنی چگونگی از علوم مجازی بعلم حقیقت توان رسید و شاید حقیقت حال نفس ناطقه در سیر و سلوک بمقامات عالیّه معرفت الله مقصود اوست یعنی یا علی حقیقت حال انسان در تزکیه نفس و صفای باطن و مقام نهائی او در سلوک الی الله چیست و کی از عالم مجاز و اغراض جسمانی و اوهام باطل رهیده و حجاب نورانی و ظلمانی از چشم باطن او افتاده و از دنیا و آخرت و تمام غایبات و سطویه مجازی وصول بغایت الغایات خواهد یافت و بمقام شهود حق که (غایت آمال عارفین) است تواند رسید و طریق وصول بدین مقام چیست و شاید مراد سیر و روح نفس کلیه الهیه باشد که همان معنی سابق است لیکن از جهت و حیثیت دیگر یعنی از سیر ما بعد از سیر تجردی و وصول فنا بلکه در مراتب بی نهایت فنای از فنا که بعد از طی تمام اسفار اربعه که (۱ - سیر من الخلق الی الحق) (۲ و من الحق الی الحق) (۳ و من الحق فی الحق) (۴ و من الحق الی الخلق بالحق که شاید اشاره باین چهار سفر است مقام ثم دنی - فتدلی - فکان قاب قوسین - او ادنی) و بعد از هر آنچه در تعلیم و تعلم است و بعد فهم و عقل و فکر و اندیشه و سیر بشر است بهر حال هر چه هست بین تمام معانی مذکور بوجهی اختلاف و از جهتی مناسبت کامل است و رابطه تام بین همه معانی از نظر حقیقت موجود است و شاید هر کس معنایی را مناسب تر با پاسخ حضرت داند و انسب بنظر حقیر معنی

اول از دو معنی اخیر است. حضرت در پاسخ وی فرمود (الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره) حقیقت لغتاً اصل و خالص و کنه اشیا و ضد باطل و بطلان و ضد مجاز و بمعنی رایت و امری که بی شک و ریب ثابت است و کشف بمعنی ظاهر شدن و رفع حجاب کردن و ناپیدائی را آشکارا نمودن است و سبحات بمعنی مواضع سجود است و اگر اضافه بوجه الله و جلال و جمال الهی بود بمعنی انوار جلال خداست و اشاره بردو قسم است اشاره حسی و اشاره عقلی اشاره عقلی یعنی توجه عقل بماهیات و معانی کلی و اشاره حسی یعنی توجه حس بسطوح جسم و حدود جسمانی .

« خدا را حجاب نیست و حجابهای نامتناهی است »

و باید دانست که خدا را که کل الوجود است بر خود هیچ حجابی ابدانیست و تمام هستی از مقام (هو) یعنی هویت ذات یکتا که بمقام غیب الغیوب تعبیر شود دو مقام تجلی جمعی که مقام الهیت و ذات مستجمع جمیع اسماء و صفات کمالیه است و مقام تجلیات اسمائی که نزد حکیم عالم ربوبی و عالم عنایت و نظام ربانی است و نزد عارف عالم تجلی فیض اقدس و ظهور علمی ماهیات امکانی در حضرت علمیه یا نشانه اعیان ثابته است تا مقامات تجلیات افعالی فیض مقدس که حقایق کونی و ظهورات عینی خلقی است یعنی تمام عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کرات بی حد و نهایت این فضای نامتناهی کلا و جزاً بر ذات او آشکار و هیچ خفا و غیبت در سماوات عوالم ارواح مجردة و اراضی اشباح مادیده بر آن حقیقت محیط بر کل نخواهد بود لیکن آن ذات یگانه یکتا را از خلق خود حجاب های بسیار بلکه نامتناهی است زیرا هر يك از وجودات نامتناهی که تجلیات حقند و هر يك از ماهیات بی نهایت که مظهر تعینات اسماء الهیند بر رخسار آن وجود صرف و حقیقت مطلقه هستی محض حجاب خواهند بود و هیچ يك از مراتب خلقی از مقام عقل اول و حقیقت محمدیه تا سایر قوای ادراکی هیچ يك آن شاهد کل الجمال را بی حجاب نتوانند دید و جز خود او هیچ کس آن حسن کل را بی پرده و بکنه مشاهده نتواند کرد و بطور کلی آن حجب بی نهایت بردو قسم است نورانی و ظلمانی

«حجاب نورانی و حجاب ظلمانی»

اما حجاب ظلمانی توجه نفس بلذات و شهوات حیوانی و آمال و امیال نفسانی و نظر بماهات امکانی است و توجه بخود و بخلاق از جهت خلقی و اما حجاب نورانی دو قسم است سبحات و انوار جلال که در این حدیث اشاره شده و دیگر انوار جمال و اما انوار جلال آن اشراقانی است که از فرط عظمت و نورانیت بی نهایت عاشق را از خود بعتاب لن ترانی دور میسازد و معشوق بقهر (بحدیث که الله نفسه) عاشق را در حمای حیرت باز میدارد و از آن اشراق عارف خود را ابدًا در بعد و فراق بیند و مقام وصال را بر خویش ممتنع داند و انوار جمال آن اشراقانی است که عاشق را امیدوار بوصول کند و عارف را (بوصلک منی نفسی و لقاءک قره عینی) مترنم گرداند و بندای (فانی قریب اجیب دعوة الداع) دعوت بمشاهد جمال خود در آئینه افاق و انفس کند (ولای سعی ارضی ولا سمائی ولیکن یسعی قلب عبدی المؤمن) گوید و آئینه قلب عارف عاشق را مظهر تجلی جمال یکتا گرداند خلاصه عارف را باشراق جلال حال یأس از وصال دست دهد و حال دهشت و خوف و حیرت و هیمن و بعد از حضرت ذوالجلال و باشراق جمال مقام وصال و انس و قرب و شهود آن حسن بی مثال حاصل شود و دست عاشق را گرفته از آواره گی بیابان حیرت بخلوتخانه وصال خواند اما بمقتضای (لکل جلال جمال) باز در هر قهری آن معشوق را لطفی است و همان سبحات جلال و اشراق عظمت که عاشق را از معشوق میراند و بآتش فراق مینشانند در همان احراق بازلطف او دست عاشق را گرفته و در بهشت لقا و جنت شهود میکشاند زیرا عارف سالک وقتی خود را در منتهای بعد از معشوق حقیقی ببندد که کمال قرب را یافته است لذا در هر قهر لطفی است و در هر جلال جمالی و با هر منع اعطائی خواهد بود و منع او و تحذیر و ردع وی بحقیقت و در باطن عطا و زافت و دعوت اوست تعاضم جلاله و جمالده این مطالب که مبین گردید و سابق اشاره کردیم که اشاره دو قسم است عقلی و حسی اول خاص ماهیات و دوم مخصوص مادیات است پس تا حدی بر افهام کلام حکمت نظام آن بزرگوار روشن گردد و مقصود آن سلطان حقیقت شاید این باشد که آنکس که مشتاق سرالسر عالم است و عاشق شهود حقیقه الحقایق وجود آنگاه باین مراد ناامل تواند شد که سبحات جلال و انوار و اشراقات جمال الهی

پرده از روی قلب وی بر افکند تا عاشق حجبانیت خود را بر انداز و پرده اغیار و خود بینی و خود نمائی که سائر چشم حقیقت بین است بر طرف سازد تا حقیقت خود آشکار شود و چهره شاهد مقصود را بدیده دل بی حجاب ظلمانی مشاهده کند اما بدون اشاره حسی و عقلی زیرا چون آن ذات بی نشان بسیط یکتا فوق نامتناهی الوجود است و منزله از جسم و جسمانیات است پس اشاره حسی که خاص اجسام است باو محال و چون او را ماهیت نیست بلکه صرف هستی است لذا اشاره عقلی که خاص معانی و ماهیات کلیه است در او ممتنع است و چون تعین و تشخیص او عین ذات مقدسه است و بینو نقش از خلق بینوئه وصفی است نه عزلی پس هیچ تمیز و تعین ویرا نیست و هیچ گونه اشاره روحی و معنوی هم در مقام روح سرخفی و اخفی بان ذات غیب الغیوبی نتوان کرد زیرا هر چه با اشاره حس با عقل یا روح و غیره دارید متمیز و محدود شود و حس و عقل بر او در آن اشاره احاطه کند در صورتیکه خدا (الله بکل شیئی محیط) است پس آن مشار الیه خدا نیست بلکه مخلوق نفس است چنانکه معصوم فرموده (کلامی از نموه باوها مکم فی ادق معانی و فهو مخلوق لکم مردود الیکم) خلاصه هر چه با اشاره حسی و عقلی و غیره بآن اشاره توان کرد محدود و محاط حس و عقل است و آن وجود صرف حق که محیط بکل اشیاء است نیست پس چون بر عارف سالک الی الله انوار و اشرافات جلال الهی کشف شود و خدا را درون از سر پرده های جلال (و جمال) حجب قهر و لطف بچشم قلب مشاهده کند این شهود عین وصال و عین فراق است و در عین معرفت عجز از معرفت است زیرا این مشاهده بطوری است که هیچ اشاره حسی و عقلی و روحی و غیره در عین شهود با و نتوان کرد و در حقیقت عارف آنجا ادراک شهودی کند که فانی در مدرك است و بکلی از خود فارغ و فانی سده و بحق وجود یابد تا بچشم یار بیند یار را که میل رضوان الله علیه درخواست توضیح کرد که

الای طوطی گویای اسرار	مبادا خالیت شکر ز منقار
سخن سر بسته گفتی با حریفان	خدا را زین معما پرده بردار
بروی ما زن از ساغر گلابی	که خواب آلوده ایم ای بخت بیدار

حضرت فرموده حقیقت (محوال و هو م مع صحوال معلوم) محو یعنی چیزی را نابود ساختن

با نشان چیز را نابود کردن است موهوم در اصطلاح آنچه در ادراك قوه و هم در آید و اینجا شاید مطلق ادراك قوای باطنه از خیال و وهم و عقل مراد باشد و صححو بمعنی هوشیار گشتن و ابراز چهره ماه و خورشید بر طرف شدن و از مستی بهوش آمدن است و معلوم اینجا بمعنی واقع و متحقق و یقینی و ثابت الهویه و حاصل الذانست و چون این عبارت و عبارات بعد همه شرح یکحقیقت است و توضیح يك مقصود منتهای امر عبارت مختلف است .

(جمله یکذات است اما متصف)
جمله یکمعنی عبارت مختلف
و همه در حقیقت

عبارا تناشتی و حسنك واحد و كل الى ذاك الجمال یشیر
خواهد بود و عالم یعنی ماسوی الله از مجرد و مادی دنیا و عقبی ملك و ملكوت همه در
مقابل سطوع نور جمال حق فانی و هالك الهویه و باطل الذات و موهومند (كل شیئی
هالك الاوجهه) در نظر اهل الله و عارفان حقیقتی

(همه هر چه هستند از آن کمترند) که با هستیش نام هستی برند (الا كل شی ما
خلا الله باطل) و (ذلك بان الله هو الحق و ان ما يدعون من دونه هو الباطل و ان اله
هو العلی الكبير) (ایه در سوره حج آیه ۱۶ و اگر جائی بغیر این طریق نوشته شده اشتباه
و از اینجا تصحیح شود) خلاصه (ما عدمها ئیم هستی ها نما ، حق وجود مطلق و هستی ما) (ما
که باشیم ای تو ما را جان جان ناکه ما ایم با تو در میان) (بود ما و باد ما از داد تست
هستی ما جمله از ایجاد تست) (ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ . چون الف از خود چه
دارد هیچ هیچ) پس میتوان گفت مقصود آن بزرگوار از این عبارت آنست که عارفان
و عاشقان الهی که سالکان دیار حقیقتمند و مسافران اقلیم قدس باید چشم و هم
کثرت بین را ببندند و دیده عقل خدا بین را بکشایند زیرا آنکه طالب وصال معشوق
حقیقی است و مشتاق جمال شاهد ازلی آنگاه بشهود آن حس کل رسد که پرده موهوم
عالم را از چشم بصیرت بر اندازد و بشهود معشوق خود عالم و عالمیان را در آتش عشق بسوزد و همه
را محو و فانی در حق بیند نام معلوم و مشهود که حقیقت است چهره بنماید و جمال دل آرای حق

را (پس از محو حجب موهوم) مشاهده کند زیرا تا پرده موهوم حجاب چشم قلب است دیده بصیرت از شهود شاهد حقیقت محروم است و سالک در سر پرده او هام که قر قگاه آستان حقیقت و حمای پیشگاه جلال سلطان عزت است باز ماند و سر کرم بتماشای مظاهر اوست و مفتون بشئون تجلیات وی لذا حسن اعظم اتم الهی بیرون از حجب جسم و جان و پرده صورت و معنی بر او چهره ننماید و بنعمت از منعم باز ماند.

فرض اصلی از مبعوث شدن سفرای الهی

مقصود از بعثت رسولان حق و از بسط سیاسات آلهیه و حکمت وضع احکام و انواع عبادات تزکیه و تصفیه نفس و تهذیب روح است و ایجاد عواطف و انس و محبت بنوع است و تشکیل مدینه فاضله و جامعه با عدل و سعادت و ملت بار و روح و معنویت و صفا و فاعل حقیقت است و تعلیم اخلاق و ادب انسانی و نشر علوم و معارف ربانی است و همه برای استکمال روح و باز غرض نهائی وصول باین مقام است که خلق نخست عارف بالله شو ند و سپس با سیر و سلوک علمی و عمای به مراتب عالیته مرتبت خدا رسند تا آنجا که موهوم موهوم ماسوی الله از نظر کرده و کشف و شهود کل الجمال حق و حقیقت کنند که منتهای آمال عارفان است (رزقنا الله وایاکم) باز کمیل رضی الله عنه بر عطش اشتیاقش افزود و تقاضای تشریح مقصود کرد حضرت فرمود (هناک السیر لغلبه السر) حقیقت هنک السیر است و غلبه سر هنک یعنی پرده دریدن و پرده بر انداختن و چیزی که پنهان در حجاب است آشکار ساختن سر بمعنی پرده و هر ساتری و سر امر پنهان و پوشیده و چیزی مخفی از افکار و ادراک مقصود حضرت شاید این است که آنکس که جویای مقام حقیقت و وصل و شهود حضرت احدیت است نخست بطلب عشق هر پرده و هر مانع را از پیش نظر عقل و همی بر اندازد و حجب نورانی عقل ناچه رسد بظلمانی و هم همه را بر در و در هیچ مر حله از سیر الی الله باز نایستد و از هر حجاب نور و ظلمت خلقی و وصفی بگذرد تا سر احدیت بر روح او مسلط و تمام مشاعر و قوای ادراکی او را مهور و مغلوب گرداند و حقیقت را بواسطه غلبه سر حق بر باطن عارف شهود کند در حالی که عارف در فنا ی شهودی تمام مدارک حسی و عقلی او بواسطه مشاهده نور تجلی وجه الله تعطیل شود و از خویش فارغ و از وسوسه مشاعر حسی آسوده و از مدرکات و لذات عقلی هم بیخبر و غافل باشد و بهمراهی قلب قوای ادراکی همه بصقعر ربوبیت شتابند تا با شراق انوار جمال و جلال الهی بدون جهت و اشارت

و کیفیت نائل شود پس آنحال که حال غلبه سرالله است بر قلب عارف و بر جمیع قوای ادراکی او ادراک حقیقت است و در این حال که (شاهد حقیقی کنت سمع الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش به) رخ نماید و قهر غلبه و استیلائی کامل سرالهی بر باطن و ظاهر عارف دست دهد از خود فانی شده و بچشم حق روی حقیقت را عیان بیند پس تا بواسطه غلبه سر خدا هر فکر و اندیشه اردل بیرون نرود و تمام مدارک و حواس بشری تعطیل نشود و جبل انیت عارف منکد بلکه محترق نگردد هنوز سالک را از آن صرف حقیقت و حقیقت صرف آگاهی نه و در آن سرا پرده وحدت راه نیست

عارفی در این مقام سروده

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای	کی شود مقصود کل برقع کشای
تا بود غالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان

اشاره بدین معنی حقیر گفته ام

تا نسازدم عشقت از جنون بیابانی	نیست در سرم یار عقل و هوش انسانی
بخوش ان زمان که عشق فارغ از جهان گردیم	همچو برق بگریزیم از دیار امکانی
عشق درازل ما را سرفراز عالم ساخت	خاص مافقیمران کرد تخت و تاج سلطانی
گر رود خیال خود از مقابل چشمه	بینی اشکار ایدل سر غیب پنهانی
عرش و عرشیان بینی در ستایش معشوق	چشم قدسیان حیران زان جمال نورانی
مست ناز ابرویش چشم عقل هشیاران	محوروی زیبایش قلب انسی و جانی
تا نبینی آن حسنی کز جهان رباید دل	از گناه خود بینی نیست پشیمانی
با پرستش نفس است قرب دوست ناممکن	فتح ملک جان نتوان با قوای حیوانی
خالصانه گر بوسد مورخاک راهش را	خاک راه او گردد حشمت سلیمانی
پرده های انیت بر در از حجب بگذر	تا درون دل تا بد نور سر سبجانی

عاقلان الهی وار از فروغ عشق یار

نیست با جها نشان کارا بحکیم اگر دانی

باز کمیل لب تشنه حقیقت از آن بزرگوار تقاضای تشریح کرد و حضرت فرمود (جذب الاحدیة لصفة التوحید) حقیقت جذب عشق احدیت است دل عارف را بسمت اقلیم توحید جذب در لغت بمعنی کشیدن و از جائی بجائی بردن و سیر بسرعت و غیره است و مقام احدیت را نزد عارفان دو معناست یکی احدیت ذاتیه که مقصود ذات بذاته حضرت حق است بدون هیچ نعمت و وصف و اسم یعنی بدون هیچ لحاظی غیر انذات یکتا و وجود صرف و حقیقت محض و از آن مرتبه احدیت بی نام و نشان عارفان را اصطلاحاتی است مانند مقام هو هویت و مقام لاسم و رسم مقام عمای امکان و احدیت مطلقه و احدیت قهاریه و کنز مخفی و عالم هاهوت و غیره دیگر احدیت و صفیه که مراد همان ذات یکتاست با لحاظ صفت یکتائی و حیث بساطت من جمیع الجهات و صفة توحید یعنی پاک شدن عارف سالک از هر گونه شائبه شرك خفی و جلی و از هر توجه جز بخدا و فراغ کامل قلب از هر چه بغیر عشق و شهود حق و مشاهده آن حس مطلق است پس معنی ابن کلام کهر بار آنکه حقیقت را کسی درک خواهد کرد که عشق احدیت او را مجذوب به عالم خود کند و از توجه به عالم کثرتش بکلمی فارغ سازد و وحدانی الجہة بشطر کعبه مقصود کشاند و در عبارات اشارت است که تا محبت و عشق و جذب به مقام احدیت بلطف خاص ازلی شامل حال اهل سلوک نگردد بکوشش و جدو جهد تنها وصول باین مقام میسر نیست بلکه در هیچ مرحله بجد و کوشش بی لطف و عنایت حق بجائی نتوان رسید (بجد و جهد چه کاری نمی رود از پیش بکردارها کرده به مصالح خویش) (جز هر چه خدا خواهد بر ما نرسد خوش باش این را بحقیقت دان و آنها همه افساند) بنابراین حضرت کمیل را باین سرائبی آ که میسازد که وصول بمقام حقیقت که منتهای مقصد سالکان راه خداست عارف را بجذب احدیت میسر شود تا آن جذبه پنهانی معشوق عاشق را دعوت نکند عاشق قدم بکوی وصال نگذارد و عشق معشوق چون بعاشق رخصت دیدار دهد در مرحله نانی عشق عاشق پدید آید و سالک تاطی مراتب عشق و سیر مقامات عاشقی نکند هرگز بمقام وصال نرسد و بخاوندگاه شهودش راه ندهند شاید آیات مبارکه (یحبههم و یحبونه) (ثم تاب الله علیهم لیتوبوا) (رضی الله عنهم و رضوا عنه) (انک لا تهدی من احبت و لکن الله یهدی من یشاء) (یهدی

به من نشاء) و امثالها اشاره بدین معنی است که نخست حب حق بخلاق و جذب به عشق او که اثر عشق بذات خود اوست مبدا عشق عاشق است آنکاه عشق و شوق عاشق منشاء سیر و صعود او بدرگاه شهود تواند بود

((عشق حق بذات و آثار ذاتیه خود))

(خدا کل حسن و کل عشق است)

اما عشق حضرت احدیت بخلاق تابع وظل عشق بذات خود است که ذات او چون کل حسن و حسن کل است و او عین علم بذات خود است و بعلم حضوری بذات خود همیشه تمام اوصاف حسنش بر خود حاضر و بجمال خویش ناظر است بنابراین حسن اعظم و حسن انم دایم نزدش حاضر است و این معنا که روشن شد گوئیم حضور حسن کامل لذت و ابتهاج کامل است و آن منشاء عشق کامل بلکه عین عشق است زیرا معنی حقیقت (عشق ابتهاج بحضور حسن کامل است و شهود کمال حسن) پس شهود حق ذات خود را شهود حسن کامل است و شهود حسن کامل عشق است پس حق عاشق خود و عشق کامل بذات خود است و بذاته هر چند غیر در بین نباشد عاشق و معشوق است و بر او عاشق (اگر اسماء لله توقیفی است) اطلاق نشود و چون بالضرورة عشق بهر چیز لازمده اش عشق با ثار اوست پس خدا را عشق با ثار و مخلوقات خود است نه از جهت اثر و مخلوق بلکه از جهت عشق مؤثر بذات خود پس حق در عین آنکه مستغنی از خلق است محب خلق است و حبش منشأ ایجاد لیکن این حب عین حب بذات و شئون افعالی و آثاری ذات مقدسه است و چون حسن و عشق ملازم و متضایف است و هر دو بر حسب مراتب وجود است هر چه وجود کاملتر حسن بیشتر و هر چه حسن کامل تر است حب و عشق شدیدتر است پس وجود تام فوق التمام حضرت احدیت عین حسن بیحد است و حقیقت عشق بی انتهاست لذا حق را بذات خود کاملترین عشق است و پس از مقام حضرت حق که کل الوجود و کل الحسن و کل العشق است موجودات هر کدام بر حسب مرتبه وجودشان دارای مرتبه حسن و عشق بحق و بذات خود و آثار خویشند مجردات عقلیه عالم جبروت را که وجودشان کاملتر است عشق در آنان شدیدتر و پس از آن حقایق ملکوتی و نفوس قدسیه را که از صور جسمانی وجودشان کاملتر است حسن و عشق بیشتر

است آنگاه آخرین مرتبه وجودات که موجودات عالم ناسوت و نشانه جسمانی است و اسفل السافلین طبیعت مادی که آنها وجودشان آلوده بنقص ماده و آمیخته با حرکت و عدم و فنا و موت و زوال است بهره آنان از وجود ناقص و از حسن و عشق نیز اندک خواهد بود (حیرت اینجا است) که نفوس بشر چگونه اکثر از مشاهده حسن بیحد الهی غافل و از شهود جمال انوار قاهره عقلیه عالم مجرد بی بهره و از ادراک حسن نفس قدسی خود هم که آئینه حسن ازل و آیت اعظم کل حسن است که (من عرف نفسه عرف ربه) فارغ و محجوب هستند و تنها بنازلترین مراتب حسن که صور جسمانی عالم طبیعت است بمستی دلباخته و با آنها عشق میورزند در صورتیکه بر شهود آن حسن بیحد و بی مثال آفریده شده اند که فرمود عز من قائل (المؤمنون اشد حباله) (رهرو منزل عشقیم و ز سرحد عدم تا باقلیم وجود ای همه راه آمده ایم) حافظ

قافله اشتیاق رهرو گوی تواند
قبله مردان عشق در همد جا روی تست
مردم خاکگی نیند واقف اسرار عشق
آنکه گل باغ دید بلبل خوشگوی تست
(الهی)

(عجب از صورت پرستان که) باده درد آلودشان همچون کند صافا اگر باشند ندانم چون کنند در حدیث است که خدا گاهی بر بهشتیان که بحسن حوران و مهر ماهر و بان بهشتی سرگرمند يك پرده از جمال بی انتهای خود بر میدارد و بهشتیان چنان بدان حسن بیحد حور آفرین دل میبازند که دیگر بر حسن حور العین و صورتهای زیبای بهشتی توجه نمی کنند و بزبان حال گویند

دیدنی چها ای عشق بی تدبیر کردی
ما را بزلف یار در زنجیر کردی
با ما چه خواهد عشق یوسف آفرین کرد
یعقوب را چون عشق یوسف پیر کردی
هر که حجاب از رویت ایامه بر کشودی
بایک نظر صد مالک دل تسخیر کردی
جز چشم پر نازت که صیاد دل ماست
نشنیدم آهوئی که صید شیر کردی
کفتمی الهی را کشی زود از غم عشق
ای نازنین در وعده چون تأخیر کردی
(الهی)

(فرق بین عشق و شوق)

کفتم عشق یعنی ابتهاج بحضور تام و شهود تمام حسن معشوق که عاشق با واصل شود و هیچ حالت انتظاری دیگر نسبت بمعشوق بر او نماند پس تمام الملاقات و جمیع الوصل و وصل من جمیع الجهات عاشق نسبت بمعشوق این حال حقیقت خالص عشق است .

اما شوق حال عاشق است هنگامیکه بشهود ذهنی معشوق رسیده است و یا بملاقات خارجی نا تمامی از محبوب دست یافته لیکن طالب شهود خارجی نام و تمام الوصل است و داریم میکوشد کدقربش بمعشوق بیشتر و اتصالش بوی کاملتر شود و این حال از جهتی عشق است و بوجهی شوق عشق است زیرا معشوق را که حسن کامل است (در نظر عاشق) در ذهن یا در حس یا در قلب یافته (تا معشوق جسمانی باشد یا روحانی) شوق است زیرا معشوق را بتمام جهت حسن و کمال وجود شهود نکرده و عشق نیل نام و تمام حسن معشوق است پس مادامیکه عاشق بوصل تام و تمام نرسد در حال شوق است (لازمه عشق و شوق) لازمه عشق ابتهاج و لذت و وجود و نشاط است و لازمه شوق سوز و کداز ناله و پریشانی و بیقراری است پس روشن شد که در عشق مجازی و صوری عاشق میتواند بحال عشق یا شوق نسبت بمعشوق باشد هر گاه چیزی از وصل معشوق را دریافته و چیری را نیافته باشد در حال شوق است و هنگامیکه معشوق خود را بتمام جهت یافته و بوصل کامل وی رسیده بحال عشق است . اما در عشق حقیقی عاشق نسبت بمعشوق حقیقی خود که شهود حسن کامل نام فوق التمام الهی است همیشه در حال شوق است و تا ابد عاشق باین معشوق بالتمام نتواند رسید زیرا معلول (هر قدر کامل شود و بحضرت معشوق تقرب جوید) هرگز بتمام علت نخواهد رسید .

و ممکن بمقام واجب الی الابد و وصول نتواند یافت پس عاشقان حق مشتاقانند و سالکان کوی حقیقت (مانند کمیل و امثالہ بلکه خود حضرت مولی^۴ هم که دارای مقام ولایت و نفس کلید الهیه و اول عاشق است باز در مراتب شوق ره سپارند و تا ابد بمنزلگاه مقصود که وصال کامل معشوق است نرسیده و بعشق صرف ناعلی نخواهند شد آری هیچ کس در تمام ملک و ملکوت بلکه

جبروت و لاهوت از عقول قادسیه و ارواح کلیه المیهانیه و اولیاء و ملائکه مهیمین بوصل کامل نتوانند رسید و بحال شوق بین وصل و فراق (قرب و بعد) با وجود مراتب تقرب باز میماند تا چه رسد بفرشتهگان دیگر از جمله وحی و تنزیل و جمله عرش نظام آفرینش و طبقات فرشتهگان ارضی و قوای ادار کی بشر که مادون آنها هستند آنها بطریق اولی بحال اشتیاق و درسوز و گداز فراق خواهند بود پس تنها ذات حق که بعلم حضوری ذاتش بر خود کاملاً هویدا است و آن ذات کل الحمن است و حضور کل حسن (سابق گفتیم عشق کامل است) او بذات خود عشق کامل دارد و آنجا عاشق و معشوق یکی است شاهد و مشهود حسن فوق التمام او است

(فراق عاشقان المی لذیذ است)

و باید دانست که حال فراق برای عاشقان حق الم لذیذ و لذت الیم است که از جهتی لذت و ابتهاج بشهود حق است و از جهتی الم و عذاب مفارقت زیرا حال فراق شهود جلال است و شهود جلال خود مرتبه از وصال و هر چه فراق خود را از آن معشوق بیشتر بیند وصال و قربش بیشتر و فنای او در معشوق کاملتر است و هر چه از درد فراق بیشتر سوزد لذت و ابتهاج وصالش کاملتر است عجب است که عاشقان هر چه از فراق بیشتر مینالند و معنی فراق را بیشتر درک میکنند ابتهاج و التذاز روحانی بوصول کاملتر دارند .

هر قدرت قرب خود را نسبت بمعشوق افزون کند بعد خویش را افزون بیند و (بکیف اصبر علی فراقك) هنگامی که در جوار قرب و وصال معشوق آرمیده است از فراق مینالد پس معلوم شد که هر موجودی بر حسب مراتب وجود دارای عشق و شوق بمقام مافوق خود است .

(عالم همه عاشقند و معشوقند همدار که غیر از این نپنداری)

و نیز روشن شد که عشق بر دو قسم است مجازی و حقیقی و عشقهایی مجازی مقصود بالعرض و غرض اصلی آفرینش وصول بمقام عشق حق و شهود معشوق مطلق است دیگر اینکه عاشقان بعشق حقیقی همه مشتاقانند عشق آنان بمعنی شوق است زیرا عشق در حال وصال تمام بمقام لقای معشوق خواهد بود و خلاصه را الی الا بدین مقام میسر نیست .

و تنها عشق حقیقی عشق حق بذات خود و با نثار و افعال خویش است و آن عشق نام کامل است و عالم را همان عشق بوجود آورده و همان عشق ساری در کلیه مراتب وجود منشاء ظهور و پیدایش هر چیز است و کلیه موجودات را عشق از پس پرده عدم و قابلیت بر صدم وجود و فعلیات آورد و تمام عشق و جذبدها و میل و شوقها و شهوت و علاقهها مظهری از این عشق و جذبه احدیت است و باز میبین کردید که در این حدیث سریف معنی جذب احدیت و عشق الهیت بخلق و بهاشقان خود که فرمود .

در حدیث قدسی (من عشقنی عشقته) تابع عشق بذات خود است نه عشق مستقلی است تا نیاز و احتیاج و ابتهاج حق بخلق لازم آید که مستلزم نقص در ذات است (تعالی عن ذلك علواً کبیراً) زیرا (العالی من حیث هو العالی لا نظره الی السافل من حیث هو السافل) عالی ابداً مبتهج بسافل نخواهد بود و ما فوق را عشق و شوق و نیازی بسافل نیست بلکه عالی معشوق سافل است و سافل مشتاق و محتاج عالی است عارف شیراز گوید . (سایه معشوق اگر افاد بر عاشق چه باك ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود) و اینجا شوق بمعنی عشق است زیرا در حق ابداً شوق (چنانکه بیان شد) به چیزی نتوان بود پس حب او عشق است نه شوق زیرا حب او بذات و آثار ذات خود اتم حب و اکمل و اعلمی رتبه است و حب شدید بحسن نام کامل بمعنی عشق است (نیست فرقی در میان حب و عشق شام در معنی چه باشد جز دمشق) و این مطلب را در شرح رساله فارابی (در فص ۲۷) بیان کردیم و اینجا غزل رفرع عشق که اشاره باین معانی است ذکرش مناسب است آورده و بر سر مطالب رویم -

مرحبا ای عشق شورانگیزی پروای دوست	سوختی ما را عجب در آتش سودای دوست
در همه کیتی جمال یار میبینم عیان	عالم است آینه پیش طلعت زیبای دوست
نیست غفل هر که از شوق و خش مجنون نگشت	عقل کل دیوانه عشق جهان آرای دوست
خلق با طیار میگردند کرد مهر و ماه	سیر ما بار فرغ عشق جهان پیمای دوست
ما خمار آلوده آن چشم مستیم از است	جان هشیاران عالم بیخس از صهبای دوست
چشم محفل و هوش و دهوش فروغ حسن یار	دیده دل بر رخ پیدای ناپید ای دوست

غیر جانبازی نخواهد عاشق مشتاق یار چشم بر ساحل ندارد غرقه دریای دوست
 کمر الهی هفت دریا اشک بارد در فراق
 قطره‌ای خواهد ز بحر وصل بی پهنای دوست

باز کمیل راشوق و هیجان افزود و عرض کرد زدنی بیانا حضرت فرمود (الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیا کل التوحید آثاره) حقیقت نور است که در صبحگاه ازل اشراق کرد و آثار آن نور وجود بر هیا کل توحید پدید گشت معنی نور (الظاهر بذاته والمظهر لغيره) و نور منقسم شود به دو قسم نور حقیقی و نور حسی نور حقیقی بمعنی وجود حقیقی است و در نور حسی دو قول معتنابه است برخی گفتند نور عرض و کیفیت حاصل از تقابل جرم منیر و مستنیر است یعنی مثلاً از جرم خورشید که منیر است بر جرم زمین که مستنیر است کیفیتی هنگام تقابل حاصل شود که از آن تعبیر بضو و نور میشود و برخی گفتند نور ذرات جوهری متشعشع از جرم منیر منبسط بر مستنیر است و نزد حقیر قول دوم اصح است (اما نور حقیقی) که عبارت از وجود است در آن سه قول معتنابه است یکی قول حکمای مشائیین که وجود را مفهوماً واحد و مصداقاً حقایق متباینه دانستند یعنی وجود جوهر مباین با عرض وجود عقل مباین با جسم و وجود آب مباین با آتش است و هکذا چنانکه ظاهر در موجودات است (دوم قول حکمای پهلوی و اشراقیین) که وجود را حقیقت نورو نور حقیقی را واحد مشکک شناسند یعنی مانند نور حسی که از نور خورشید تا ماه و انوار نجوم و چراغها تا کرم شب تاب همه نور حسی است اما بتشکیک در مصداق حسی نور حقیقی هم یک حقیقت است اما زیر ارباب است و اعلایا و اتمو اکمل آن نور الانوار و نور افهر است که ذات واجب متعال غر سلطانیه و تعاضم برهانه است و مرتبه بعد از آن مقام جواهر عقلیه و انوار اسپهبدیه و نفوس قدسیه است و آنگاه مراتب بر ازخ علویه و سفلیه که اجسام فلکی و عنصری است و تباینی که حکمای مشأ در حقایق وجود گویند اشراقیان در مراتب تشکیکی وجود فائل اند نه در اصل حقیقت وجود و نزاع مشربی است لبأنه حقیقی است و واجب تعالی چون نور است مستغنی از تقوم بغیر است و علت مطلقه بر سایر انوار و مقوم مراتب وجود است که (یا من کل شئی قائم به).

اما مراتب بعد از مقام نور الانوار که واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع
 هات و الحثیات است چون نسبت بواجب تعالی نور ضعیف اند لذا متقوم و محتاج بقوی هستند
 کلیه مراتب نور وجود از انوار قاهره (عقول طولی و عرضیه) و انوار اسفهبیدیه و برازخ و
 ام همه چون نور اش نیستند و نسبت بواجب ضعیفند لذا متعلق الهویدور بطی الحقیقه و مفتقر
 تند و در وجود و تحقق بعلت العلل و نور الانوار بهر برهانه که نور غنی است محتاجند
(سر اینکه اشراقین و حکمای فیلوی از وجود بنور تعبیر کرده اند) و
 اقیان بدین جهت از وجود حقیقی بنور تعبیر کرده اند که وجود حقیقت اشیاء را بتمام
 ات و عرضیات از ظلمت عدم که ظلمت تام کامل است نجات داده و در عرصه ظهور
 چنانچه نور حسی اشیائی که در ظلمت حسی هستند سطوح والوان و اشکال شان را
 حقیقت آنها را (از ظلمت نجات داده و پدیدار میسازد پس وجود که اشیاء را بتمام
 ت جوهری و عرضی پدیدار سازد باید نور حقیقی و حقیقت نور گفت .

اما در کلام اشراق که از مراتب اجسام تعبیر بغواسق و ظلام کنند در صورتیکه
 آنها را هم نور دانند چون دارای وجودند که نور حقیقی است از این تعبیر توهم
 ضی نشود زیرا چون وجود از مراتب انوار قاهره و اسفهبیدیه متمیز و ممتاز به مراتب اجسام
 و هبوط بعالم هیولانیت کرد ضیق دائره وجود یافت و حکم عدم بر آن مسلط گردید پس
 سطره بعد بسیار از مقام نور الانوار ضعیف الوجود است و با وجودیکه دارای اصل وجود و
 به از نور است نسبت بانوار وجود مافوق ظلمت در شمار آیند چون امور نسبی اخذ شود
 از عالم اجسام و هیولانیت که جهات عدم آنها و فقدان و نقص شان بسیار
 ن (و ظلمت هم بمعنی حقیقی عدم است) تعبیر از آنها بغواسق و ظلام کنند دیگر چون
 ن جسمانی و موجودات عالم ماده دارای قابلیت کمال است و قابل کمال بودن لازمهاش
 کمال است .

پس مادیات محفوف بعدمیات و قابلیتات و امکان استعدادیند و خروج از قوه و
 یت بجانب کمال و فعلیت بنابراین اینها چون با موجودات کامل الذات عالم مجرد
 کمالشان همه بالفعل است (چنانکه مولی ۴ فرمود :)

(صور عاریتہ عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد الخ) ^(۱) مقایسه شوند الیف نقص و ظلمتند پس ظلمانی و غاسق اند .

و اما از لحاظ نسبتشان بعدم محض که ظلمت حقیقی است باز مرتبه از نور اند چون دارای فعلیت وجودند لذاست که در کریمه قرآن عظیم خدا نسبت به دو طایفه اهل ایمان و کفر که از دنیا بآخرت میروند مومنانرا فرموده :

(يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) و کافرانرا (يُخْرِجُهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) با آنکه هر دو گروه از يك منزل میروند زیرا منازل دنیوی نسبت بنفوس قدسیه اهل ایمان که از اینجا بیاباغهای رضوان شتافته و بلذات بهشت ابد و مظاهر حسن ازل نائل میشوند جایگاه ظلمانی است و زندان تاریک

اما نسبت بنفوس ظلمانی کفار که سنخ عالم ماده و ظلمت کده طبیعت اند عالم جسمانی نور است و (يُخْرِجُهُم مِنَ النُّورِ) برای آن نفوس صادق است چون در عالم طبیعت نفوس ظلمانی با ادراك حیوانی و باصور و لذات جسمانی مأنوسند و هنگامیکه از آنها مفارقت کنند مبادی لذات عالم روحانی که معرفت خدا و اخلاق و ملکات نورانی و روشنی بنور علوم آسمانی است نیافته اند و لذات حسی و وهمی عالم دنیا که بآن انس داشتند هم از آنان بواسطه انتقال از نشئه دنیای زوال یافته پس در آن عالم با تأسف و حسرت از صرف عمر در لذات حیوانی میمانند و آنجا برای آن نفوس رذیله جاهل ظلمت و حیرت و ملالت و عذاب خواهد بود .

ظلمت نیافتن مأنوسات خود که لذات طبیعی است و نیافتن لذات بهشت رضوان که از مراتب معرفت و طاعت خدا درجات آن بنا شده است موجب شود که از عالم قابلیت نور نشائه وجود جسمی که بیرون روند بعالم ظلمت خواهند رفت ظلمت عدم و فقدان لذات طبیعی و عدم ادراك حقایق عقلی و لذات حقیقی روحانی که از علم و معرفت و اخلاق نیکو توان یافت و عدم نعم بهشتی که از ایمان و عمل صالح و عبادت و خدمت بخلق توان یافت پس عالم طبیعت نسبت بعالم عقول قدسیه و انوار ملکوتیه ظلمت است لذا اشراقین آنرا غواسق و ظلام و عالم تاریک و ظلمت کده طبیعت خوانند .

اما نسبت به هم صرف و نیستی محض گر چند وجود مادی هیولانی اسیر قابلیت و عدمیات است باز وجود و نور و فعلیتی است پس تناقض در کلام حکما از تعبیر مطلق وجود بنور و از وجود مادی بغوا سق و ظلام و عالم تاریک نخواهد بود (والله العالم بحقایق العالم).

(قول سوم) قول شامخین عرفاء و متالیهین حکما است که وجود را حقیقت واحده بوحده اطلاق دانند یعنی وجود حقیقی يك حقیقت فارذوا حد است و کثرات نقیدات او و وجود حقیقی وجود حق اول متعال است وجود مطلق تجلی او و رحمت و اسعد و نور وجه او و وجود مقید اثر او و تعینات علمی و درجات شئون اسمائی اوست که حقیقت وجود رفیع الدرجات ذوالعرش است وجود حق اول در عین وحدت بساتمام کثرات عالمش معیت قیومیه است چون وحدتش نه وحدت عددی است چنانکه حضرت ۴ فرمود (واحد لا بالعدد) که یکی در مقابل دو عددی باشد بلکه وحدت اطلاق است یعنی آن یکی است که کل هستی است و دوش نیستی است.

پس اینگونه وحدت را کثرات نامتناهی از شئون و تجلیات اوست و ذات یکتا را معیت قیومیه بانعام شئون و تجلیات ربوبی و خلقی است و در همه مراتب قوس صعود و نزول متجلی است آری راسم خط وجود نامتناهی و دائره بیحد و نهایت هستی همان يك نقطه وحدت است که ظهورش واحد و مظاهرش متکثر است بیان کتاب عشق و دفتر آسمانی قرآن عظیم

(هو الا ولوالآخروالظاهر والباطن) و بلسان دعای ولی الله مطلق (و بنور وجهك الذی اضاهله کل شیئی) و بحکم کریمه (هو معکم اینما کنتم) و (الله نور السموات والارض) و (الله بکل شیئی محیط)

این مقدمات که معلوم گردید بر سر سخن رویم حضرت فرمود (نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره) حقیقت نوری است یعنی حقیقت نور الهی است که صبح ازل اشراق بر هیاکل توحید کرد یعنی بر ماهیات که از خود وجود ندارند و وجودشان آیت وحدت حق است تابش کرد و از صبح ازل میتوان عالم عنایت ازلی و عالم ربوبیت و نظام ربانی مقصود باشد پس مراد بتابش نور حق و شمس حقیقت الوجود

و اشراق حسن معشوق مطلق برهیا کل توحید ظهور آثار تجلی در مظاهر و مجالی اوسند
 یعنی از تجلی نور حق در ماهیات امکانی اشیاء بظهور پیوست و کلیه مراتب از ذات و ذاتیات
 ماهیات و جواهر و اعراض و مجرد و مادی و بسیط و مرکب و ملک و ملکوت از صبه
 ازل وجه الله و الله طالع شد و بشام بدالیه را جمیع رجوع کرد و اشیاء با و باز گشت و عالم
 با حسن نظام و نظام احسن پدیدار گشت و آن يك حقیقت فارد واحد تجلی خدا است
 (برون زد خیمه ز اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس) (بهر آئینه بنمود روی بهر
 خاست از وی گفتگوئی)

و برای آن وجود تمام فوق التمام جهان بمنزله آئینه است که (این جم
 آئینه حسن جهان آراستی و اندر آن پیدا جمال شاهد یکتاستی) و انسان که در او
 جهان آفرینش بوحدت و بساطت منطوی است (و فیک انطوی العالم الاکبر) (چو
 را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم) آینه دیگر است در مقابل وجه
 که فرمود عز من قائل

(سزیهیم آیا تنافی الآفاق و فی انفسهم) پس عالم و آدم نور ظهور حقیقت غ
 و بچشم شهود شاهد حضرت ربوبیت است عز سلطان و بهر برهانه و شاید مراد از هیا
 توحید حقایق عقلی و ارواح کلی و نفوس قدسی است که تنها آنان بر این معنی بعلم و
 آگاهند و شاید مراد کلیه اشیاء باشند باعتبار وجوبه یلی الربی و تدلی و ارتباط
 بحق که «و فی کل شیء له آیه تدل علی اندواحد» و ممکنست افراد کامل و مکمل از
 قدسیه انبیاء و اولیاء مقصود باشد که مظهر وجه الله و احدند آری آنان هیا کل نور
 مظهر آثار و مظهر توحید و خلیفه الله و احدند و رحمت للعالمین (صاوت الله علیهم اج
 این غزل مناسب این معانی است)

هزل مناجات عشق

الهی از شرار عشق یار آتش بجانم کن
 چو من کمگشته سر در بیابان فراق را
 زشور عاشقی آسوده از هر دو جهانم کن
 مکن چون مهر و مه در عشق خود مشهور آفاقم
 کرم فرما بلطفی رهبر آن آستانم کن
 همه شب بر سر کویت دلی پرسوز و آهم ده
 نشانم ده ز حسن خویش و از خود بی نشانم کن
 بآه سینه سوزان و آب دیده گریان
 شبی نالان شبی تردامن از اشک روانم کن
 بنور معرفت روشن تر از خورشید و ماهم ساز
 سحرگاه از کرم بر خوان حسنت میهمانم کن
 باشراق رخت مستغنی از باغ جنانم کن
 الهی وار تا شام ابد روشن روانم کن

و برخی عارفان مانند شیخ اجل عارف کاشانی (والصبح اذا تنفس را) بمعنی طلوع
 شمس: روح قدسی امری الوجود بر ارض بدن در تفسیر خود تاویل کرده است و حکیم سبزوآورد
 کتاب اسرار فرموده در مقام تاویل (والصبح اذا تنفس) شاید مراد صبح ازل است یعنی
 مقصود از والصبح صبح فیض اقدس و تنفس آن فیض مقدس مراد باشد و سابق در این
 کتاب و در جلد اول حکمت الهی اشاره کردیم که فیض اقدس تجلی جلاء و فیض مقدس
 تجلی استجلاء است اول تجلی نور الهی در مراتب اسماء و صفات است و دوم تجلی نور
 وجود در مظاهر اسماء و صفات است که اثر تجلی اول است و ماهیات امکانی را وجود می بخشد
 پس (نور یشرق من صبح الازل را) ممکن است بر فیض اقدس و آثار را بر فیض مقدس توجیه
 کرد که آن نور از صبح ازل یعنی شمس حقیقه غیبیه الهیه که ازل اول است پدیدار آمد
 و نخست بر افق دارالالمان حضرت علمیه تجلی کرد که (عالم عنایت و نظام ربانی است
 (بلسان حکماء مشاء) و عالم انوار قاهره بلسان اشراق و نشائه اسماء و صفات و عالم
 اعیان ثابته (بلسان عارفان) است پس ازین تجلی اثر آن نور یعنی اشعه آن در مقام
 کثرت بر هیاکل توحید افتاد که عالم نظام کیانی (بلسان مشاء) و عالم ملکوت و
 ناسوت (بلسان اشراق) و مظاهر اسماء و صفات و ماهیات امکانیه (بلسان عارفان)
 را وجود بخشید خلاصه (نور یشرق الخ) تجلی اول حق و (فیلوح علی هیاکل

التوحید آثاره) تجلی دوم توان مقصود باشد و ظاهر عبارات شریفه و آنچه لایق است که علی الکلام بدان مرام تفسیر شود قطع نظر از اصطلاح حکیمان و عارفان اسلام که همه شاگردان مکتب قرآن و خوشه چینان خرمن آن بزرگترین شخصیت الهی هستند نور که اضافه بصبح ازل شده البته نور شمس حقیقت ازلی حضرت احدیت است و اول ظهور و نخستین فیض حق تجلی از مقام هو هویت غیبیه است و آن اول تجلی اول سرمدی است (نه اول زمانی) و دهری و لایح و آشکار شدن آثارش که اشعه آن است بواسطه تابش برهیا کل توحید (که مراد یا نفوس کلید الهیه انبیا و اولیاء یا کلید ماهیات اشیاست چنانچه گذشت) فیض دوم است (نه دوم زمانی) و چون امر تکوینی که اضافی اشراقی اوست بر عالم یک امر است که فرمود عزمنی قائل (وما امرنا الا واحده) پس در حقیقت آن اشراق دو تجلی نیست بلکه یک تجلی و یک اشراق است که (هر دو عالم یک فروغ نور اوست که تمت پیدا و پنهان نیز هم).

اذا حضرت با اشراق و آثار آن تعبیر فرمود که همان یک تجلی فعلیه و اشعه اوست که
 (برون زد خیمه از اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس)
 (بهر آئینه بنمود رویی بهر جا خاست از وی گفتگوئی)

(خلاصه) کلام آن بزرگوار آنکه حقیقت یک تجلی شمس حقیقت یکتای الهیه است که اشراق بر عالم و عالمیان کرد و شهود آن تجلی بدیده بصیرت عارفان مقام سیر عارفانست که مقام فنا است که عارف کلید اشیاء را در سطوع آن اشراق فانی بیند و خود عارف نیز در مشاهده نور وجود الله باقی محو شود چنانکه در مقام مثال نجوم آسمانی در صبح تجلی شمس ظاهر همه محو و ناپدید در مقابل سطوع نور خورشیدند و اینجا برای عارف حقیقت روشن میشود زیرا او در شرار عالم جز خدا بدیده قالب چیزی مشاهده نمیکند و بعد اعلای معرفت (در خور انسانیت) رسیده که از هر گونه کثرت رجوع به عالم وحدت کرده و از کلید اشعه و انوار جزئیة ظلیة رو بشمس حقیقه الوجود حق آورده و بنغمه روحانی (کل شئی ها لك الا وجهه) (وانت الذی تعرفت الی فی کل شئی فرایتك ظاهر آ فی کل شئی) طرب و وجد و اهتزاز روحانی یافته و در آئینه

عالم غیر تجلی خدا و اشراق نور ازلی و ابدی خدا هیچ نخواهد دید جز خدا همه را باطل و آفل الذات بیند و بزبان سر و سرالسر (وجهت وجهی للذی فطر السماوات والارض) سزاید و روح (نفخت فیہ من روحی) را بمالك روح راجع ساخته و در کوی وصال معشوق بیازامد و از مقام فنا و فناء از فنا بر تابد بقاء بالله که مقصد اعلای انسانیت است عروج یابد و از عالم فرق و فرق الفرق بخاوتگاه وصل و شهود رسد و (عند ملک مقتدر) مقام گیرد (رزقنا الله تعالی وایاکم)

عالم فرق عالم جمع

عارفان را در مقامات سیر الی الله شیرین سخنانی لطیف است که در حقیقت همدا از منابع وحی و الهام و انبیاء و اولیاء عظام مأخوذ است و ما برخی را که اینجا مناسب است باختصار بیاوریم

- ۱ - عالم فرق
- ۲ - عالم فرق الفرق
- ۳ - عالم جمع
- ۴ - عالم جمع الجمع
- ۵ - عالم فرق قبل الجمع
- ۶ - عالم جمع قبل الفرق
- ۷ - عالم فرق بعد از جمع
- ۸ - عالم جمع بعد از فرق

این معانی را توضیح داده و ازین مرحله در گذریم .

۱ - (عالم فرق) هنگامیکه انسان جهان آفرینش را دیده و آفریننده را نمی بیند و مادامیکه خلق را موجود بیند و خالق را بچشم قلب مشاهده نمیکند یعنی عالم کثرت امکانی عرضی الوجود و فقری الذات که وجودشان ظنی و تبعی و طفیلی است هست می پندارد و عالم وحدت یعنی ذات یکتای حضرت احدیت را که هستی حقیقی و کل وجود و صرف الوجود و حقیقه الوجود است هنوز مـوجود بطور شهود نمی بیند

آنکس بحقیقت در عالم فرق است که عالم کثرت دیدن و از وحدت غافل و محجوب ماندن عالم فرق باصطلاح عارفان است .

۲ - (عالم فرق الفرق) عالم ماده و مدت که نشانه طبیعت هیولانی است که علاوه بر کثرت ماهوی و فرق و تفرقه ماهیات امکانی که مشار کثرت است تفرقه و کشش و امتداد ماده و مدت جسمانی هم فرقی بر تفرقه ماهیات افزوده است پس باصطلاح عارفان عالم طبیعت عالم فرق الفرق است که يك تفرقه بسبب ماهیات در وجود بیند و يك تفرقه هم بواسطه ماده و مدت در عالم هستی مشاهده کند

مادیون گجایند

بحقیقت انسان مادی و دهری در فرق الفرق دور دور از عالم روحانی و سر و حدانی الهی مانده اسیر زندان ماده هیولانی و قوابل امکانی است و عالم آفرینش را از جهل و نادانی ساخته ماده و حرکت ماده عذیم الشعور پندارد که قابلیت وجود است نه معطی هستی و بیچاره از پستی همت و ظلمت نفس از حق محجوب و خدارا انکار کرده و از قوه فاعله و علم و قدرت کامله الهی غافل مانده (اولئك هم الغافلون) خدارا شناخته در صورتیکه خدا که هستی حقیقی است و وجودش فطری و بدیهی است چنانکه خود فرمود (الله نور السموات والارض) خدا نور حقیقی وجود ابدی سماوات و ارض عالم هستی است و خلقت آسمان و زمین را با شراق نور خود فرمود که (اشرقت الارض بنور ربها) و آنکه در شك و ریب است (افى الله شك فاطر السموات والارض) از مرتبه حیوانات که ادراکاتش از ماده و مدت (و حرکت) نمیکند شعورش تجاوز نکرد که ماده قابل را در نظام عالم کافی دانسته یعنی قوه عقل و فکرت را بکار نبسته تا بداند که نظامی بدین حسن و زیبایی و جهانی با این همه عجائب صنع حیرت انگیز بسانهی عالم و فاعلی حکیم محتاج است و علاوه بر علت مادی (که الهیمن نیز میدانند و می بینند که ماده و طبیعت جهت قابلی و استعدادی موجودات طبیعی است) جهان بعلم فاعلی با علم و قدرت تام کامل نیازمند است که (الله خالق کل شیء) (الا يعلم من خلق وهو اللطیف الخیر)

پس چنین کس در عالم ماده در شك و حیرت و جهالت محروم از شهود خداوند متعال

باز مانده است و در زندان عالم ماده و ظلمتکده (عالم فرق الفرق است)

ماده ممتنع است فاعل باشد

اثبات خدا ورد مادیین

بحکم حس و عقل ماده دارای صورت و کمال بعدی که در او پدید میآید نیست و بالضروره چیزی که خود فاقد کمالی است موجد آن کمال نتواند بود پس ماده موجد صورت و فعلیت نخواهد بود کسی که برخلاف حکم ضروری و وجدانی عقل حکم کند که ماده خود بنفسه فاعل و منشاء صدور است در واقع عدم و نیستی را مؤثر در هستی دانسته زیرا ماده عدم صورت و نیستی فعلی نیست و نیستی صور منشاء صدور هستی آن بالضروره نیست چون معطی کمال فاقد آن نتواند بود پس ماده در عالم فاعل و موجد صور و فعلیات در خود نیست چنانچه در امور صناعی عالم که عقل بشر احاطه بعالم آن تواند کرد حکم ضروری عقل همین است که چوب مثلاً فاقد صورت کرسی و درو میزد و غیره است و بدون فاعل صناعی واجد صورت نمی شود همچنین در امور تکوینی عالم طبیعت حکم همین است که فاعل صورت ماده فاقد آن نیست منتهای امر در صناعیات چون بالحسپی بعلمت آن میبریم این حکم را تصدیق میکنیم و ماده را فاعل ندانسته و فاعلی غیر ماده بر آن میطلبیم اما در فاعل الهی در اثر کوتاهی فکر ما و بلندی مقام علت ازلی و عدم احاطه بکنه فاعل عالم هر چه عقل صریح فطری حکم میکند که ماده فاقد کمال است و موجد آن نتواند بود (و خدای مجرد از ماده فاعل است) قوت وهم که ادراک چیزی بدون ماده نتواند کرد بحکم عقل اینجا (نه در صناعات) معارضه کند و کار عالم بدین انتظام و حسن و زیبایی و با اینهمه حکمتهای نامتناهی را به ماده عديم الشعور و حرکت اتفاقی بی اندیشه محول میدارد و از جهل و فکر تیره و نفس ظالمانی خدا را انکار کند. رهی نادان ماده حیاة ندارد چگونه معطی حیات است ماده عقل و دانش و هوش ندارد چگونه معطی عقل و هوش است ماده حسن و زیبایی ندارد چگونه معطی حسن و زیبایی (در نطفه و بیضه طاوس و غیره) نتواند بود در کتاب الهی عز من قائل بطور استدلال فرموده (کیف تکفرون بالله و کنتم امواتاً فاحیا کم ثم

یمینتکم نم یحییکم ثم الیه ترجعون) چگونه از خدا غافل ما ندید و ماده بی حیوة و شعور و حرکت بی اندیشه را منشاء را حیوة خود میدانید و حال آنکه معطی کمال فاقد نشاید بود باز فرماید عز من قائل (ام خلقوا من غیر شیئی ام نعم الخالقون) ماده چون لا صورت و لاشیء است بحقیقت اگر فاعل پنداریم لازم آید شیئی بالفعل از لاشیئی بالفعل پدید آید و این بالضرورة ممتنع است لذا فرمایند مردم از لاشیئی بوجود آیند یا خود آفریننده خودند؟

جواب ماده پرستان

(اگر مادی گوید) درست است کسب ماده دارای صورت بالفعل نیست و ایکن بالقوه داراست (جواب دهیم) قوه یعنی ندار کمال و قابلیت صورت نه وجود آن بالفعل و گفتیم عقل و هوش فطری گوید.

وجود بالفعل معطی صور و فعلیات است نه قابلیت و الا اگر قابلیت موجد فعلیات باشد لازم آید آهن بدون فاعل کارخانه، ساعت طیاره تواند شد و چوب خود کشتی و کمد و صندوقی گردد و غیره و گفته شد که چنانکه در صنعت این را عقل محال داند در طبیعت نیز عقل ممتنع شمارد که ماده بدون شعور بنا حرکت اتفاقی بدون فاعلی دانا دارای علم و حیات و هوش و دانش گردد.

(خلاصه) کلید الهیین عالم که دانایان و افاضل و اکابر بشر ندانند انبیاء و حکیمان و عارفان و نوابغ علم و دانش همه مؤثری عالم و حکیم را در آفرینش حکم فطری عقل دانند ولی مردم بیدانش و هوش و خرد در قریه (ظالم اهلای) ماده و زندان جهل طبیعت فرو مانده اند (و اگر باز مادی گوید)

حرکت موجد فعلیات است در ماده کوئیم حرکت بی قرار و ثبات علاوه بر اینکه در منتهای ضعف وجود است و فاعل وجود صور جوهری نتواند بود آنهم دارای علم و شعور و حیوة نیست تا بماده اعطا کند و فاقد معطی نباشد.

و اگر باز مادی گوید

علم و شعور و حیوة و غیره همه از آثار ماده است و چیزی جز آثار و ظهورات مواد جسمانی نیست مابعضی آثار ماده را شعور و عقل خوانیم بدین معنی که حیوة و علم

و شعور مانند سیب و انار و گل است که از درخت طبیعت بر آید و بماده بر گردد نه آنکه این امور معانی مجزودی است (چنانکه عقیده آلمین حکماست) و بموجود مجردی نیازمند است بنابراین ما بموجودی غیر مادی محتاج نیستیم (جواب دهیم) که شعور و علم و عقل که حاکم بر ماده است و بنفی و اثبات در مادیات حکم کند اثر ماده و مادی نتواند بود چه اگر حکم و شعور مادی و انار ماده باشد هر مغزی ماده خاص است و حکم آن مغز و شعور و علم و ادراکش بخود آن ماده اختصاص خواهد داشت و از آن ماده حکمش هرگز تجاوز نکند و بر نفی و اثبات غیر اثر خود حکم او تعمیم نتواند یافت چنانکه سیب که اثر مادی درخت سیب است و انار که از درخت انار و گل که از شاخه خود بظهور رسد از آن ماده تجاوز نکند حکمی که اثر مغز شما است از ماده آن مغز بروز کرده و از آن تجاوز نتواند کرد پس چون مغز شما ذره در مقابل عالم وجود بشمار نیست بر عالم بیحد و کرات بی نهایت عالم حکم نتواند کرد و بر نفی و اثبات وجود لایقتهای موجد و مبدأ آفرینش و سلطان عالم و ماده و مدت نامتناهی جهان بالضرورة حکم او باطل است و اگر شعور و عقل و ادراک مادی نیست و فوق ماده است که حاکم بر ماده و مدت نامتناهی تواند بود پس ثابت شد که علتش در هستی موجودی است مجرد از ماده و مدت و فوق عالم طبع و طبیعت که موجد شعور و حیات و عقل مجرد است و آن خدای آفریننده نظام عالم و سلطان ملک وجود نامحدود است (تعالی مجده و سلطانه) فثبت المطلوب (و اگر باز مادی گوید) که موجودات عالم با هم تفاعل کنند و از فعل و انفعال آنها این حیات و شعور و کمالات در ماده پدیدار می گردد (جواب گوئیم) فعل و انفعالی که از او عقل و علم و حیات پدید می آید فعل و انفعالات مادی و اثر عظیم الشعور (بدلیل سابق) نتواند بود

بلکه حیات و فعل و ایجاد موجودیست که حتی با لذات و عالم و قادر با لذات است و با آفریننده ای مستند است که ذاتش عین هستی و عین علم و حیات و شعور و غیره است یعنی به (خدا) که وجود اشیاء کلا مستند باوست (الله خالق کل شئی) فثبت المطلوب و اگر (مادی باز گوید) ذرات ماده بجرکات خاصه که لازمه ذرات ماده است باین انار

و صور و هیات جسمانی و شعور و عقل و حیوة و غیره تواند رسید (جواب دهیم) ماده
 عظیم الشعور و حرکات او بر حسب حرکت اتفاقی ذرات که در سیر و حرکت خود بدون هدف
 و لا شعورند بدیهی است که علت ییدایش این نظم اتم احسن جهان نیستند و هر عقل فطری
 حکم کند که برای سازمان و پیدایش صور نوعی و ترتیب نتایج و غایات بر مبادی و علل و معلولات
 عالم و خلقت انواع نبات و حیوان و خصوص انسان با این مقام فکرت و حکمت و هوش و نیز
 نظم آسمان و زمین و حرکات منظم و ثابت کرات بی حد و نهایت و ارتباط و تجاذب آنها و
 ارتباط جواهر و اعراض و بسائط و مرکبات و تمام ذرات عالم با هم مسام عقل فطری
 بوجود مبدأ آفریننده با علم و ادراک و حکمت نیازمند داند و نهایت امر ما بکند ذات
 او پی نتوانیم برد اما (ان فی خلق السموات و الارض (الخ) لایات لقوم یعقلون)

بدریا بنگرم دریا تو بینم بصحرا بنگرم صحرا تو بینم

بهر جا بنگرم کوه و درودشت نشان روی زیبای تو بینم

این نظام آفاق و انفس وجود خدائی را بخدا جوین عالم نشان دهد متصرف در
 کون که رب تمام عوالم وجود و کرات بی نهایت است و عالم مرأی و غیر مرئی (که عوالم
 نامرئی بی حدیش از مرئی است) همه را از روی علم و قدرت و حکمت ازلی آن وجود
 یکتای بی انتهای الهی آفریده و اگر گویند (شناختن خدا محال و جویای محال
 نباید بود (کوئیم) حق کنه ذاتش مجهول در صفات و آثارش معروف و مشهود است
 (و اگر باز مادی گوید) ماده را تمام موجودات و صور در کمون است و از خود

او بحرکات ماده بروز صور خواهد شد و بعلمت فاعلی نیازی ندارد که (کل شئی فیه معنی
 کل شئی) (جواب کوئیم) این مذهب کمون و بروز و بحس ضرورت باطل است و هرگز
 صور بالفعل در ماده وجود ندارد و چیزی بالفعل در کمون ماده جز قابلیت صورت قائل
 بودن خلاف حس و عقل است و قابلیت هم گفتیم منشا فعلیت نشود و الا تاثیر عدم در
 وجود لازم آید و عدم را علیت نیست و اگر مقصود از اینکه همه چیز در کمون اشیاء
 هست یعنی علت حقیقی الهی داخل در اشیاء است (بطور حلول و دخول شئی در شئی)
 که بیانش در شرح کلام مولی ۴ (داخل فی الاشیاء لا بالمازجه) گذشت اگر مقصود

این است البته سختی است بحق که خدا فاعل و بظهور آرنده و وجود بخشنده صور مادی است (هو الذی یصور کم فی الارحام) بنا بر این علت وجود و ظهور و دیز و زود بروز صور عالم از مواد بعلمت فاعلی الهی هستند است فثبت المطلوب
(در غزالی ناظر بدین معنی گفته ام)

عقل داند طایر اندر بیضه بال و پر ندارد	آدمی در نطفه جان و حسن و زیب و فرفر ندارد
عشق و عقل و هوش و دانش آب رابی شک نباشد	ور طبیعت نیز باور هیچ دانشور ندارد
روح قدسی الهی در دماغ و خون نکنجد	حان علوی مجرد جای در پیکر ندارد
کر دل هر ذره از خاک زمین را بر شکافی	سنبل سرود گل ریحان و سوسنبر ندارد
فصل دی در باغ کیتی نادر و شفتالو نباشد	سیب و نارنج و سفرجل چو بخشک و تر ندارد
حسن کل از خاک عالم حسن یوسف آفریند	جز خدا کر عاقلی سلطانی این کشور ندارد

ای الهی عالم از دوزخ شود عاشق نترسد

آنکه جان بخشد بجانان بیمی از محشر ندارد

(واگر باز مادی گوید) ماده و حرکت جوهری ماده دارای هوش و دانش و عالم و حیوة است و قدم هائی که بطرف اقلیم کمال بر میدارد دانسته بر میدارد و مثلاً گوش و چشم که با آن طبقات منظم و ساختمان حیرت انگیز می سازد میداند صندوق حبس الصوت و دستگاه عکاسی کاملی برای احتیاج حیوان و بشر می سازد در این صورت او خود در معنی بوجود خدائی قائل شده و دست قدرت الهی را تنها در ماده و حرکت ماده و سیر تکاملی موجودات عالم موثر داند (فلا مؤثر فی الوجود الا الله) (ولا حول و لا قوة الا بالله و لا اله الا الله) و ان سئلتم من خلق السموات و الارض ليقولن الله) بنا بر این چنین کس ماده را با هر حق و متبدل میدان ظهور قدرت حق دانسته و کارخانه صنع ذات اقدس الهی شناخته و این کس مادی نیست بلکه چراغ فکرش بنور معرفت حق روشن گردیده و خدا را در این دستگاه خلقت شهود نموده است.

هیچ کس از روی وجدان و برهان و بطور یقین خدا را انکار نکند

زیرا حکم بر هستی هستی صرف (یعنی خدا) بدیهی اولی است و توان گفت که مادی و

دهری هم از روی وجدان و فکر و برهان منکر وجود خدا نیستند بلکه برای آزادی در شهوات و لذات حسی حیوانی و زیر بار تکلیف الهی نرفتن خدا را بزبان انکار می کنند و الاقلب هر انسانی (اگر اندک فکر کند) با ضروره هستی حقیقی که خداست قائل شود و بسطاطانی بر این جهان بدین نظام احسن اشرف اتقن ایمان آرد و آسمان و زمین و کرات بی نهایت منظم السیر را که (لا الشمس بمبغی لهم ان ندرک القمر ولا اللیل سابق النهار) همه هستند سرگردان چوپر کار. پدید آورنده خود را طلبکار) بمحرر کی دانا و توانا مر بوط داند و در همه چیز آثار قدرت و حکمت و علم ازلی را می بیند و همه را بایجاد مبداء و اول الاولین و حقیقه الحقایق و علت العلل و غایت الغایات و قوه القوی و سر السر و رب الارباب و غیب الغیوب و هو هویت صرف و مسبب الاسباب که ذات یگانه و یکتای الهی است نیازمند می شناسد بلکه عالم وجود جز تجلی آن ذات و اشراق آن هستی پیدا و پنهان بچشم عارف نیست (هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن) عارفی گوید.

مجموعه کون را بقانون سبق	کردیم تصفح و رقاً بعد ورق
حقا که نخواندیم و ندیدیم دراو	جز ذات حق و شئون ذنیه حق

۳ - عالم جمع

آنگاه که انسان بعنایت و اشراق حق روی دل از عالم فرق و تفرقه بعالم جمع و وحدت آورد و در تمام عوالم کثرت بی نهایت و کرات بی حد و سماوات و اراضی عالم غیب و شهود نامتناهی تجلی خدای واحد را دید معرفت بذات مستجمع جمیع کمالات هستی یافته و بدیده باطن و چشم حقیقت بین خدا را هست بالذات داند و عالم خلقت را هست بالعرض شناسد و آیات قدرت حق را در آفاق و انفس که (سنریهم آیا تنافی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق) یقین مشاهده کند در این مقام عارف روی از عالم فرق و تفرقه بعالم جمع و وحدت نموده است و نخستین حق را بوجه وحدت در کثرت در سفر اول (سیر من الخلق الی الحق) مشاهده کند.

و بمقام علم الیقین رسیده و با ایمان بخدای یکتا که ذات پاکش بیگانگی جامع تمام کمالات هستی است رو آورده و ابد از نفرقه و توجه بماده متفرق الذات دیگر هیچ پیریشان خاطر نشود و نگرانی از تهاجم و انقلاب زمان و تضاد قوای عالم طبیعت ندارد چون خاطری

جمع یافته که مؤثر و موجد و مقدر نظام عالم خداست و خالق و رازق و معیی و ممیث معطی و مانع و ضار و نافع اوست اینجا وادی ایمن است که انسان از تفرقه حواس رهیده و از تهدید حوادث عالم ایمن گردیده و امید خیر و طمع احسان فقط بخدا دارد و بمقام اطمینان و استیقان و آسایش و آرامش رسد و حواس جمع یابد این عالم باصطلاح (عالم جمع است) (که الا بذکر الله تطمئن القلوب) بشر بخدا خاطر جمع یابد و از تلاطم و اندوه و ترس و پریشانی در عالم آسوده گردد و ایمان باینکه (یدالله فوق ایدیهم) و (لاحول و لا قوة الا بالله) هر قدرنی اثر قدرت خداست او را نشاط و بهجت و آرامش قلب بخشد.

ودلی روشن و لذتی بی نهایت خواهد یافت.

۴ - عالم جمع الجمع

آنگاه که انسان بمقام جمع (که بیان شد) رسید و سفر اول (من الخلق الی الحق) پایان یافت و در سفر دوم سیر (من الحق الی الحق) متوجه گردید دیگر در آن حال ابداً بعالم تفرقه خلق (مانند ملائکه مهمین) نظر ندارد و تنهائو جش بصعق ربوبی است که (انت الذی اشرقت الا نوارفی قلوب اولیاءک حتی عرفوک و وحدوک و انت الذی ازالت الاغیاء عن قلوب احبائک حتی لم یحبوا سواک) و سیر آنها در اسماء و صفات الهی است و اگر تن در میان خلق است دل متعلق بعالم اعلی است

(اجساد هم فی الدنیا و قلوبهم متعلقة بالالماء الاعلی) و خدای فرد را بوحدت و بساطت کل الکل هستی و جمع الجمع وجود شناختند و جمیع هستیها را از وجود جامع او وقائم بهستی او دانستند و جهت جمعی وجود منبسط را که تجلی خدا و وجه الله و امر الله و رحمت و اسمع او بر خلق است هم منظوی در مقام ذات احدیت دیدند و مقهور در قهاریت ذاتیه حق شناختند که (لن الملک الیوم لله الواحد القهار) ملک وجود مختص خداست در این مقام بعالم جمع الجمع رسیدند یعنی جهت جمعی نور تجلی حق را در عالم خلق باز در صعق نفس ذات جمعی الهی قائم دانستند پس نفس کلیه الهیه عارف حق را جمع الجمع وجود و حقیقه الحقایق هستی شناخته که اصل حقیقت جمع الجمع اطلاق

بر ذات احدیت شود -

باعتبار مقام جامعیت ذات که جمیع وجود ذاتی و شئونی و افعالی و آثاری خویش است یعنی باعتبار مقام کثرت در وحدت و تجلی در متجلی اما شهود این مقام مقام جمع الجمع عارف است که از آن بمقام ولایت کلیه نیز تعبیر کنند .

۵ - مقام فرق قبل از جمع

آنگاه که هنوز انسان در تفرقه عالم فرق است و روی از کثرات امکانی بوحدت ذات الهی نیاورده در مقام فرق قبل الجمع است تا آنگاه که از فرق در سفر اول بعالم جمع منزل گیرد .

۶ - جمع قبل الفرق

آنگاه عارف در مقام جمع قبل الفرق است که هنوز از وجود جمعی و جمع الجمعی حق رو بخلق نیاورده و مبعوث بمقام رسالت و دعوت خلق بسوی حق متعال نگردیده یعنی مقام نبوت نیافته است در این مقام در عالم جمع قبل الفرق است تا وقتیکه از سفر دوم (من الحق الی الحق) و یا سفر سوم (من الحق فی الحق) سفر چهارم (من الحق الی الخلق بالحق) باز آید آنگاه بمقام فرق بعد الجمع نائل شود یعنی بمقام رسالت و نبوت مبعوث گردد .

عالم فرق بعد الجمع

بیان شد که عارف و اصل هر گاه پس از سیر الی الحق و فی الحق بسیر من الحق الی الخلق باز آید پس از مقام جمع (و جمع الجمع) بمقام فرق بعد الجمع رسد و چون در سفر دوم و سوم (سیر من الخلق الی الحق - و سیر من الحق فی الحق) مناسبات شئونی و لوازم اوصافی حق را دریافته و بحکومت اسماء الهی در خلق (بدون کیفیت) معرفت یافته آنجا لایق مقام خلیفه الهی شود و در تبه رسالت و نبوت یابد و بر خلق که مظاهر حق اند سلطنت بحق تواند کرد در این مقام از عالم حق بخلق برای سلطنت بحق و خلافت الهیه مأمور شود و برای دعوت و هدایت خلق بمقام توحید و عین الجمع ربوبی مبعوث گردد پس عارف از مقام جمع بعالم فرق آید تا عالم فرق و کثرت را بعالم جمع و وحدت ارشاد

هدایت کند و بیرق توحید حق را در عالم کثرت خلقی برافرازد و پس از تنظیم مدنیت اضله و تأمین معاش و آرامش زندگانی دنیوی مادی و تعلیم حسن اخلاق امت را بمقامات ی‌نهایت معرفت خدا بسیر و سلوک و عبادات و ریاضات نفس دعوت کند و خلق را با خدا آشنا سازد و از توجده ماده و ماده پرستی و لذات نفسانی فانی که عین شرک و بت پرستی است برهاند و از توجده تام بدنیا و حرص و طمع و انغمار در نشاء حس حیوانی که موجب هر گونه شقاوت و حرمان از کمالات و لذات بی‌نهایت روحانی است دور گرداند و خلق را در روح پاک نورانی بخشد و بواسطه معرفت خدا نفوس را برای مبدأ لذات و کمالات بی‌نهایت که (لاعین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب البشر) لایق گرداند و این مقام با اصطلاح عارفان (مقام فرق بعد الجمع) است که در حقیقت مخصوص رتبه لاهوتی انبیاء و نفوس کلیه الهیه اوصیاء سفرای خداست

باید دانست در نوع انسان

که هر روحی شوقش باطاعت و پیروی از آن نفوس قدسی الهی بیشتر و عشق او ب تعلیمات آنان زیادتر است آن روح قوی تر و نورانی تر است و هر چه بیشتر از دستور رسولان حق لذت و ابتهاج و نشاط کاملتر برد روانش قدسی تر و بلند مرتبه تر است (و فتننا الله لهذا المقام)

۸ - عالم جمع بعد الفرق

مقام (یوم یجمع الله الرسل) است که باز نفوس بشر کلا و خصوص نفوس کلیه الهیه انبیاء و اولیاء صلوات الله علیهم اجمعین از عالم فرق و توجده بامت بحق روی آرند و بکلی در قیامت کبرای (الیه راجعون) باز شوند و انبیاء از مأموریت سفارت و رسالت باز گشت بسلطان حقیقت کنند این مقام جمع بعد الفرق است که الی ربك المنتهی و اینجا معاد کلیه خلق است و در باب معاد به جلد اول (حکمت الهی) رجوع کنید این چند کلمه هم برای روشنی و بصیرت بمقامات اهل معرفت نگاشته شد و بر سر مطلب رویم انشاء الله

بقیه مطلب

سخن باینجا رسید که (اطف السراج) دیگر چراغ انیت را خاموش کن و در برابر اشراق

شمس حقیقت (یعنی حقیقت الهیه در قلب عارف) فانی باش که اینجای عارف جانش غرق در بای
حیرت و محترق بنار عشق حق و حقیقت گردد و در او اثری از آثار خودی و انانیت نماند که
(عشاق جمالك قد غرقوا) (فی بحر صفاتك واحترقوا)

نیـران الفـرقـة نـحـرقـهـم	امـواج الـادـمـع تـغـرقـهـم
مـن غـیر زـلـالـك مـا شـر بـوا	و لـغـیر و صـالـك مـا طـر بـوا
كـم قـدا حـیـوا كـم قـد مـا نـوا	عـنـهـم فـسـی العـشـق رـوا یـات
كـر پـای نـهـنـد بـجـای سـر	دـر رـاه طـلـب زایـشـان مـكـنـد
كـه نـمـیدانـند ز شـوق لـقا	پـا رـا از سـر سـر رـا از پـا
ایـسـاقـی بـسـادـه رـوحـانـی	زـارم ز عـلاقـی جـسـمـانـی
یـك لـمـعـه ز عـالـم نـورم بـخـش	یـك جـرعه ز جـام جـهـورم بـخـش
كـز سـر فـكـنـم بـصـد آسـانـی	اـین كـهـنـه لـحـاف هـیـولانـی
	شـیخ بـهـالی

این نظم شریف شیخ بزرگوار مولانا بهاء الدین عاملی مناسب این مقام بود ذکر
شد این نظم حقیر نیز اشاره بدین مقام است .

كـفـتم ایدل ز یار چـشـم بـپـوش	كـفـت پـنـدم مـده كـه نـدم كـو شـر
تا گـشـود اسـت كـل نـقاب از رـخ	كـی شـود بـلـیل از فـغان خـامـو شـر
رـوز و شـب بـا خـیـال شـیر بـنـش	دـل زار اسـت دـست در آغـو شـر
هـمـه دـار و نـدار مـن عـشـق اسـت	اوشـه و مـن كـدای خـانه بـدو شـر
دوش در خـواب رـوی زبـایـش	دـیدم اـیـكـانـی هـر شـبم بـد دوشـر
دیدم آن طـلـعـنی كـه در حـسـنـش	نـفس كـل بـود و عـقل كـل مـدهوشـر
مـن و دـل هـم قـتـاده بـیـخـود و مـست	هـمـچـو زلفـش بـگـرد آن بـر و دوشـر
كـفـتم ای نازنـین چـو مـهر بـتاب	لـطف كـن رـخ زها بـقـهر مـیوشـر
یا مـكـن نـاز یا كـه بـنـوازم	بـایـكـی نـكـته زان لـب پـر نو شـر
سـاغـری ده كـه تـا ابد سـازی	بـی نـیازم ز نـاز بـسـاده فـرو شـر

اری ار نشنوی ز دل آهم
الم آن سان که عالم ملکوت
چند سوزم در آتش هجران
گفت پاسخ که عاشق آن خوشتر
الهی تو در حجاب خودی
نکنی از وفا فغانم کوش
آید از ناله‌ام بجوش و خروش
تابکی نالم از دل پر جوش
شمع وش سوزدو شود خاموش
در فراقی، بوصل یار بکوش

اکنون اشارتی بمعنی ازل که در عبارت حضرت (نور یشرق من صبح الازل)
ذکور است کرده و سخن را ختم و بفرمان (اطف السراج) چراغ ذکر و بیان خود
خودیت را خاموش گردانیم .

معنی ازل و ابد

سلسله بی نهایت گذشته عالم تا بظهور وجودی از حق (ازل) است و سلسله
ی انتهای آینده عالم تا بحق باز گردد (ابد) است و هر دو خط نامتناهی هستی که
ز آن نقطه (بسیط الحقیقه کل الاشیاء وایس بشئی منها) پدید آمده (سرمد) است
و پیش از این بیان شد که تکثر طولی و عرضی فزولی صعودی ظهوری و مظه‌ری همه نسبت
خلق اوست اما نسبت بحق تمام خط ازل تا ابد مانند نقطه واحد بی هیچ تکثر بر آن
یات بسیط یکتا حضور جمعی دارد بلکه کلیه مراتب وجود نفس علم فعلی و مشیت
اعلی اوست یعنی عین اشراق نور وجه اوست و امر الله الواحد و کلامه کن وجودی او
همان حقیقت باقی در عالم است که (کل شیئی هالک الاوجهه) (و بوجهک الباقي بعد فناء
کل شیئی) (و بنور وجهک الذی اضاهله کل شیئی) و اشاره شد که عالم امکان بمثل در مقابل
آوایند است در نظر عارفان

این جهان آئینه حسن جهان آراستی
و اندر آن پیدا جمال شاهد یکتاستی
این پیدائی و پنهان همچو جان در کالبد
سر پنهانی و پیدا در همه اشیاستی
و حسنش در تجلی فیض بخش ماسواست
بحر جودش در تلاطم مبداء انشاستی
آری کلام حضرت که باینجا رسید کمیل مشتاق حق که از آن مظهر رب (رب
زدنی علماً تقاضای اشراق دیگر میگرد چون پاسخ (اطف السراج فقد طلع الصبح) شنید

چراغ انیت خود و شهود و توجه و طلب و اراده و اشتیاق خویش را بکلی خاموش کرد
و غیر خدا را که حقیقت اوست همه را فراموش ساخت که خورشید معرفت و صبح حقیقت
بر او طالع گردید و دیو بجور

قلب آن عارف را بنور خویش روشن گردانید و هنگامیکه عارف بدیده باطن آفتاب
وجود حق و اشراق اعظم تام فوق التمام الهی را دید و آن نور اقهر انور اشد فوق نامتناهی را
بچشم قلب مشاهده کرد دیگر انوار ضعیف وجود خود و وجودات ظلی فقری عالم از نظرش
بکلی ناپدید گردد و در مقابل آن خورشید اعظم انم انور فوق حد و نهایت شمع وجود
محدود خلق و انیت خود را خاموش سازد .

نظری که دید در خود بصقای دل خدا را	بخدا گر نمیند نه خود و نه کد خدا را
بگشای چشم حیرت که جمال یار بینی	که بسوخت برق غیرت بر عقل و هوش مار
بچراغ عقل کم جوی زیبی نشان نشانی	بر آفتاب تابان چه بها بود سها را
رخ یارلن ترانی ز هزار پرده بینی	بزدائی ارز آینه دل تو ماسوی را

آری کمیل تا ابد خاموش گشت و تا حدی که لایق بود از حقیقت آگاه و بمعشوق نائل
شد و حقیر در شرح این حدیث شریف بحقیقت ران ملخی نزد سلیمان عالم و عرفان و سلطان
ملك عشق و ایمان آوردم باشد که از کرم و بزرگواری حضرتش بپذیرد و بی نوائی
را بنوائی بنوازد ان شاء الله.

شرح بقیه خطبه شریفه

فرمود ۴ (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء) اشاره شد که از این عبارت کم
بشم عطف فرموده که

(تراخی رنجه را میفهماند) حضرت ۴ شروع بیان کیفیت ایجاد عالم جسمانی
فرمود و کلام نظر در خلقت عالم خالق و ماده دارد که آسمانها و زمین و ترتیب نظم عالم
جسمانیات و قوای این عالم است چنانکه سخنان سابق آن بزرگوار شاید اشاره به عالم
ن مجرد عقلی داشت اکنون باید بمعنی اجواء و فتق این جوی پهنای پردازیم

جویا مکان اجسام یا بعد مجرد

اجواء جمع جواست و جوا این فضای بی انتهای عالم است یا بعد مجرد از ماده که ذرات اجسام در آن خلقت شده و در آن حرکت میکنند و در اثر حرکت بترکیب و تفصیل و جمع و تفریق دائم بطاعت مشغول اند و این قضیه خود معلوم و مبرهن است که هر جسم محتاج مکان و ملازم با حرکت است (و تقسیم قدما جسم را بساکن و متحرک در بدو نظر است مانند تقسیم کواکب ثابته و سیار در صورتیکه (لاناثابت فی الفلکیات) ستارگان ثابت ثابت در حس ظاهرند و الا همه در واقع متحرک و سیارند.

همه هستند سرگردان چوپر کار بدید آرنده خود را طلبکار (کلیه اجسام و جسمانیات بحرکت وضعی و اینی و کمی (علاوه بر حرکت جوهری) متحرک است و البته لازمه جسم مکان و لازمه حرکت هم جویها و عالم حس است پس قبل از خلقت اجسام (قبلیت رتبی) و پیش از وجود حرکت و سکون و پیش از ماده و مدت خلقت جویا اینها عالم است تا ماده که مکان و حرکت ضروری آنست در آن متمکن بود و حرکت میسر گردد لذا حضرت فرمود .

(فبق الإجواء) و شاید مفرد نفرمود و جمع آورد زیرا هر جسمی را مکانی خاص طبیعی است (نه چنانکه حکما مشاء گویند) یا چون هر جسم در اثر حرکت داریم پیوسته جوی مکان خود را تغییر دهد و از مکانی و جوی بمکانی دیگر میشتابد لذا جمع فرمود (و ما مکان طبیعی کرات آسمانی و زمین همه را مدارات آنها و تمام این جویها و نهایت میدانیم و مکانی بعقیده ما بجسمی بالطبیعه اختصاص ندارد چون (ونری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب) جسمی در مکانی ساکن نیست تا آنرا مکان طبیعی مخصوص بآن جسم بشناسیم و خروجش را از آن مکان موجب حرکت دانیم بلکه عالم جسمانی تمام کلیات و جزئیات مرکب و بسیط آن همه دائم در حرکتند و از حرکت دائم که عبادت و طاعت تکوینی آنهاست تقرب بوجود کل الکمال جویند (یعنی آفریننده خود را میطلبند) و یکساعت از جنبش باز نایستند زیرا طلب کمال که در عالم ماده از راه حرکت حاصل شود غریزی و فطری کلیه موجودات است و تمام اجسام بسیط و

مر کب فلکی و عنصری (بلکه اجسام برزخی) همه بحر کت که مناسک نکوبنی و
تعبادت شوقی آنهاست علی الدوام مشغولند که

(ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبداً) سبحان من دانت
(ای خضعت) له السموات و الارض بالعبودیه (ثم استوی الی السماء فقال لها وللارض ائینتا
طوعاً و کرهاً قالوا ائینا طامعین) چیزی در آسمان و زمین (عوالم بالاو پست) ساکن نیست
بلكه (لا ساکن سوی الله) جز خدای یکتا که کل الوجود است کلیه اشیاء مر کب از
وجود و عدم و وجدان و فقدان و از عدم و فقدان دایم میگریزند و بسمت وجود و
کمال بشوق ذاتی میشتابند پس اشیاء همه در حر کنند و جنبش و تجدد و حدوث ذاتی و
جوهری اشیاء است و سیر و حرکت آنها شوقی است (ند با کراه و جبر) زیرا هر ناقص
بسمت کامل و برای وصول بمقام کمال عاشقانه میرود.

بنابر این مقدمه تمام اشیاء خصوص اجسام ملازم حر کنند و لازمه حر کت جسم
جو و فضاء و مکان وسیع است پس بدین برهان مقدم بر خلقت اجسام و کسرات خلقت
جو و مکان و بعد مجرد است.

(چرا جو در کلام حضرت بعد مجرد است) (اقوال در مکان)

و اینکه گفتیم جو بعد مجرد است چون در مکان چهار قولست سطح حاوی نقطه
اعتماد خلاء و بعد مجرد پس بدلیل آنکه اگر مکان بمعنی سطح حاوی جسم محیط
بر سطح محوی باشد که حکمای مشاء گویند یا نقطه اتکاء و استقرار جسمی بر جسم دیگر
که متکلمین گویند هنوز جسمی نبوده تا حاوی و محوی باشد یا نقطه اعتماد موجود
باشد پس جو این دو نیست علاوه که این دورای در مکان باطل است زیرا لازم آید جسم کل
و کل الجسم را مکان نباشد چون نه سطحی بر او حاوی است و نه نقطه اعتماد دارد پس جو
که حضرت مقدم بر خلقت اجسام فرمود و مکان اجسام است خلاف قول مشاء و متکلم
است و اگر کوئی جو خلاء است نه بعد مجرد یعنی فضای تا محدود بلاشغال آن هم باطل
است زیرا خلاء بدین معنی عدم است و عدم قابل انشاء و ایجاد نیست در صورتیکه حضرت فرمود
خدای متعال جو را انشاء و ایجاد کرد علاوه که خلاء حقیقی برهانی که در طبیعیات مذکور

کردیده ممتنع است بنا براین جو همان بعد مجرد است و مؤید صحت رأی افلاطون الهی است که مکان را بعد مجرد مفظور گوید یعنی فطری است و مراد از بعد مجرد که اجسام در آن متحرکنند فضای عالم بر رخ و جسم برزخی باشد که دارای تجرد برزخی است نه تجرد عقلی یعنی مجرد از بعضی عوارض ماده چون ثقل و کثافت و تراحم و مقید ببعضی عوارض ماده است مانند تقدیر و شکل و صورت جسمانی مانند صور خیالی و انسان که بر رخ بین مجرد و مادی است و چرا جو مجرد است زیرا اگر مادی باشد نه مجرد اجسام مادی در آن متمکن نتواند شد چون مادیات متراحم در مکانند لیکن مادی با مجرد برزخی مزاحم یکدیگر نیستند چنانکه عالم اجسام در محوطه خیال بدون مزاحم صور مجتمع شوند (لها بلا تراحم کل الصور) پس مکان اجسام که جویی انتهای عالم است بعد مجرد بتجرد برزخی است یعنی جسم عالم بر رخ پس گویا عالم بیحد و پایان جسم و کرات بی نهایت و افلاک و انجم بی شمار همه در فضای بی انتهای عالم بر رخ واقعست

(عالم بر رخ)

یعنی عالمی متبرخ و متوسط بین مجرد صرف و مادی محض که در اخبل و هل عصمت وارد و اشراقیین و حکمای اسلام بر آن قائلند و آن عالم اول منزل نفوس طاقه است پس از انتقال از بدن عنصری و خروج از قریه (ظالم اهلها) ی ماده که خوابهای با حقیقت و مباحثات اهل ریاضت و برهان امکان اشرف ادله وجود این عالم است و معاد قیامت صفرای ارواح باز کشت بدین منزل و بار انداز قافله بی نهایت حوادث زمانیه بن شهرستان غیب بی انتها است آری عالم بر رخ در شرع و مثال و مثل و علقه نزد اشراق و لوح در نزد برخی حکمای اسلام (چون سید محقق داماد و غیره) انجاست و در عظمت سبتش بدنیا مانند رحم مادر باین عالم است.

جو بالنتیجه بعد مجرد تواند بود و بیان حضرت اشاره بتقدم عالم بر رخ بر جهان مادی (تقدم و جودی دهری که سید داماد فرماید نه زمانی) و اینکه انشاء فرمود که مراد ابداع است چون عالم بر رخ از مبدع است نه مکونات این مطالب که روشن شد گوئیم حضرت ۴ در عالم اجسام نخستین انشاء و ایجاد حقرافتق اجواه فرمود (و معنی

شق ارجاء وسكائك هوا دو جمله توضیحی است .

زیرا ارجاء جمع رجا وسكائك جمع سكا كه و هردو بمعنی اطراف و نواحی است و مراد فضای مطلق عالم است گرچه در لغت سكا كه بمعنی فضای بین زمین و آسمانست ولاكن چون هنوز كلام قبل از خلقت آسمان و زمین است پس مراد مطلق است كه همان جنوبی نهایت و فضای بی حد عالم اجسام است پس در كلام كه ربّار آن بزرگوار اول موجود و نخست آفریده جهان جسمانی جو نامنتهای عالم است كه اشاره كردیم كه هر جسم در چهار متحرك است و لازمه حرکت فضا و مكان است .

پس قبل از هر چیز انشاء و ایجاد فضای عالم جسمانی است

(اصل اول عنصر نخستین عالم آب است)

و بعد از آن حضرت فرمود خدا عنصر آب را آفرید و در فضای وسیع بجریان آورد و ای (نکته) جورا كه در كلام معجز نظام حضرت است .

در كلام حكیمان پیشین نیافتیم جز افلاطون الهی كه قائل ببعدمجرد است و مجرد را مكان اجرام متحرك وساكن داند و دیگر حكیمان شاید از این معنی غافل بو و فكرشان بدان راه نیافته است و این است هزیت كلام آن بزرگوار كه جز از ن امی و مقام وحی رسول ختمی ﷺ درسی نیاه و ختمه و مكتبی ندیده است .
نكار من كه بمكتب نرفت و خط نموشت بغمزه مسئله آموز صد مـدرس ،
گرچه حكمای الهی نیز هر چه از سخنانشان بحق و حقیقت است از مقام انبیاء و اوصیاء آنها گرفته اند و سرچشمه تمام علوم حكمای الهی پیغمبران در هر عصر بوده اند .

چنانكه اغاذائیمون شیث ابن آدم است و حكما از او اخذ علوم كردند و ا قلس از داود نبی و از لقمان اخذ حكمت كرده و سقراط و افلاطون از موسی و او و هكذا جمیع حكمای الهی كه علوم الهی حقه را وضع كردند و از مبداء و مه و بقاء بعد از مرگ بدن و ترغیب و تشویق خلق بعلوم و معرفت خدا و اخلاق فاضله كرد همه از انبیاء عظام زمان خود و یا اوصیاء آنها تعلیم گرفته اما باز

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست
هیچکدام از حکمای الهی دست رس بمقام علم رسول خانم که اکمل عقول و
نخستین عقل کامل مکمل و واقف درافق اعلائی کمال است نداشتند و علم (علمك عالم
نکن تعلم) و (انا مدینه العلم و علی بابها) (و علمنی رسول الله) که عالی ترین علوم
آسمانی و اسرار وحی الهی است نیافتند اکنون آراء برخی اکابر حکمای الهی پیشین
را ذکر کنیم تا آنکه هم کلمات حکمت آیات حضرت مشروح و روشن گردد و هم مزیت و
برتری گفتار گهربار حضرت در نخستین موجود عالم و در بیان نظام خلقت و آفرینش
آسمان و زمین و قوای عالم وجود بر گفتار حکمای پیشین روشن شود که رچه حدیث
ما الحقیقه که شرحش گذشت خود این معنی را بخوبی آشکار میساخت که آنهمد حقایق الهی
و معارف عالیه ربانی را در لباس عباراتی کوتاه و دلربا و مختصر بیاراست که در سخن هیچ
حکیم و عارف بلکه هیچ يك از انبیاء و اوصیاء کلامی بر این پایه از بلندی مقام در
حکمت و عرفان یافت نخواهد شد .

گفتار در اول مخلوق عالم

برخی گفتار حکمای سبعه که افضل حکمای الهی عالم بشمارند

بعد از آنکه عقل و نقل منطبق است که اول موجود عالم علوی عقل است گفتار
حکمایان و متکلمان در اول مخلوق عالم جسمانی مختلف است بعضی از حکماء عنصر آب را
اصل اول دانند و برخی آتش و دخان را و برخی هوا و برخی ارض و برخی هیولی و بعضی اجرام
صغیر و برخی اجزاء را بجزی قائلند (**ثانیس حکیم ملطی**) که پیش از حضرت مسیح ۴ (۶۴۰
سال) بوده و اولین کسی است که در آلهیات گفته (لا موجد للوجود) و در یونان بعلموم طبیعی و
ریاضی فلک را یافته و عنصر نخستین و اول مخلوق خدا را در عالم آب دانسته و آب را اصل از کان
و مقدم بر هر چیز و مبداء سایر اشیاء هم مبداء اشیاء را آب هم باز کشت صور اشیاء را آب
شناخته و گوید (بنا بر نقل زبده الصیغ و کتاب ملل و نحل شهرستانی) از جمودت و
تکدر آب زمین و از تلطیف آن هواء و از صفوت و لطیفه هوا آتش پدید آمد و گوید
آب است که قبول هر صورت کند یعنی هیولای اول موجودات است و تمام جواهر عالم

از آسمانها و زمین همه از آب پدیدار گشته و آب و آتش را مذکر و خاک و هوا را مؤنث داند و عاشق و مشتاق یکدیگر بتزویج و ائتلاف و همه ذرات اشیاء را با روح و علم و شعور داند و بشوق و عشق و اراده متحرك شناسد و روح عمومی در کاینات گوید یعنی تمام کائنات دارای حس و روح و ادراک اند چنانکه عارف رومی گوید .

نا شما سوی جمادی میروید	واقف جان جمادان کی شوید
از جمادی در جهان جان روید	غافل ذرات عالم بشنوید
باشما گویند روزان و شبان	جمله ذرات عالم بی زبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نا محرمان ما خاشیم
نطق آب و نطق و خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل

(نگارنده گوید) .

هر ذره را رقصان به دوست بینی وز شوق دایم گردش ارض و سما را
تسبیح ایزد بشنوی ز افلاک و انجم هم نطق آب و آتش و خاک و هوا را

که (ان می شینی الایسبح بحمده ولیکن لا تنفون تسبیحهم) و آن حکیم سالار ۳۶۵ روز و دو اوزه ماه مقرر داشت و او اول کسی است که از خسوف و کسوف مهر و ماه خبر داد و قوه کهر بانی و جاذبه اجسام را بیان کرد و زمین را متحرك بحرکت وضعی گفت و فوق آسمانها و بر تراز جمیع کرات عوالم ابداع و نشئات تجرد را داند و گوید آن حقایق ابداعی (عوالم عقول مجرد) را حقیقتی (یعنی خدائی) آفریده که بکنه او نتوان رسید و بغور و تفکر کردن و جز حیرت در آورده نیست پس معلوم شد که آب را در عالم جسمانی مبدأ تکوین اشیاء و صور مادی داند و عالم عقول را پیش از آب و عوالم جسمانی و گویا حکمتش از موسی ۴ و سنخنش از تو راة مأخود است و چون سخن از عقل و جوهر مجرد بسیار میگفت اهل زمان عقلش نام نهادند و تقریباً قول این حکیم بیان نوراۃ است که در آن مذکور است که مبدأ خلق جوهری است که خدا چون آفرید بر آن جوهر بنظر هیبت نگریست آن جوهر آب شد و از آب بخار پدید آمد بمانند دود و از آن سماوات آفریده شد و نیز قول این حکیم بفرمایش حضرت در این

خطبه نزدیک است و مورخان در عظمتش گویند پیش از این حکیم دریونان حکمت نبود است و در ملل و نحل است که این حکیم از مشکاة انبیاء حکمت الهی و علوم طبیعی اخذ کرده است و جو عالم را مملو از موجودات و خلاء را باطل میداند و بملاء الکنون (یعنی آنرو یا موجود بسیطی نامحسوس که جو عالم از آن پر است) فاعل است و شاید بخار مراد اوست که آب منبسط است و بخار را ملاء الکنون داند.

و اما در قرآن عظیم نیز (و من المماء کل شیئی حی) (و کان عرشه علی المماء) و (ثم استوی الی السماء و هی دخان) ممکن است مقصود آب ظاهر باشد و عالم جسمانی چنانکه ظاهر این خطبه است از این عنصر پدید آمده و عرش یعنی جسم کل بر آن قرار دارد که جسم کل یک معنی عرش الهی است.

معانی و من المماء کل شیئی حی

ماء یا بمعنی عالم حق یا آنکه ماء بماء حیوة ساری در او دیده و ظرف و فذاری ممکنات در این مقام تاویل شده است یعنی تجلی فعلیه که وجود منبسط بر کل عوالم مجرد و مادی است و عرش یعنی کلیه ماهیات که مظهر تجلی الهی بدان قائم است که کلیه موجودات هم یکمعنی عرش خداست چون او را بر تمام موجودات حکومت است و یکمعنی عرش هم قلب پاکان است و دخان عنصر لطیف و بخار و طبیعت خفیف سیار موجودات عالیه شاید مقصود باشد.

انکشاف و ث ملطی

این حکیم بزرگ هم در توحید خدا و کیفیت خلقت عالم نظرش نظر تالیس ملطی است و شاگرد اوست جز آنکه گوید مبداء اول عالم جسمانی اجزاء لطیفه بیحد و نهایت است که از لطافت قابل ادراک حسی نیست (شاید حال بخار عنصر آب که تالیس گوید مراد است) و نیز از او نقل شده که او هم مانند تمام حکمای الهی دیگر اول موجود عالم علوی را عقل دانسته و او اول کسی است که قائل بکمون و بروز شده و کلیه اشیاء از صور جوهری و هیئات عرضی را در جسم اول کامن داند و از آن بروز و ظهور آید و ما بیشتر در ابطال قول مادییین گفتیم که مذهب کمون و بروز باطل است مگر آنکه مقصودشان سر الله باشد که آن سر مستتر از کامن اشیاء ظهور و بروز آورنده صور و حقایق است.

انکسیمایس ملطی

افضل و اشهر شاگردان نالیس این حکیم را دانند و او نیز اول مخلوق عالم مجرد را عقل و اول عنصر عالم جسمانی را هوا (یا بخار) داند و گوید تمام عالم از اجرام علوی و سفلی همه از هوا پدید گشته و هم از او نقل شده که از صفوت و لطافت هوا ارواح پاک باقی خلق شده است و از کدورت هوا موجودات جسمانی از جواهر و اعراض ظلمانی و ارواح خبیثه کثیفه و این حکیم هم (بنابر قول ملل و نحل) اخذ حکمت از انبیاء الهی و کسب نور از مشکوة رجال و حی فرموده و سخن بتشبیذ و استعاره گفته است و در مسئله عالم عنائی حق یعنی علم سابق ظاهر کلامش صور مرتسمه است.

انباذ قلسی

که از حکمای الهی بزرگ یونانست اول مخلوق عالم مجرد را عنصر و جوهر بسیط عقلی دانسته و در عالم جسمانی از او نقل شده که عناصر اربع را مبداء پیدایش موجودات مرکبه عالم جسم شناخته و ابسط از آن عناصر بمنصری قائل نیست و اشیاء را کامن و باز از یکدیگر گفته (یعنی بمذهب کمون و بروز که بوجهی صحیح است قائل شده) و واجب متعال را بوجهی ساکن و بوجهی متحرک دانسته شاید مقصودش این است که ذات حق ساکن و بی تغییر است و فعلش بالاضافه بخلق متحرک و متغیر است .
اما انکسا غورس حق را مطلقا ساکن یعنی بی تغییر و تبدیل ذات و صفات داند زیرا حرکت لازمه اش حدوث و حدوث بر ذات و صفات باری ممتنع است و هر دو قول بوجهی مقارب و صحیح است .

فیثا غورث حکیم

این حکیم الهی چون بالغ نظر در علوم ریاضی بود و بسیار بعالم عدد توجه داشته معروف است بصاحب عدد (و جدول ضرب ازوست) اصل و مبداء عالم را عدد داند و عدد را پس از عالم ربوبی مخلوق حق و مبدع نخست شمارد و مبداء اعداد را که مرکب است از عدد زوج و فرد واحد داند گوید از واحد فرد نقطه و از آن خط و از خطوط سطح و از سطوح اجسام و از اجسام عناصر اربع (آب و خاک و هوا و آتش) و از آن مرکبات عالم جسمانی باهر

حق پدید آمد و گوید .

عناصر بیکدیگر مبدل شوند و از تغییر ایشان صور و عوارض پدید آید و جوهر آنها ابداً فنا نپذیرد و هیچ چیز از دار وجود بعدم محض نرود و هستیش بکلی نیست بشود اما از صورتی بصورت دیگر وجود و عدم خواهد یافت حکماء اسلام آراء این حکیم بزرگ را بوجهی صحیح توجیه کردند و وحدت را مراد وحدت حقه حقیقه الهیه که بسیط الحقیقه و وجود صرف است دانستند و آن ذات بسیط را علت فاعلی کلیه عوالم هستی چون تمام ممکنات مرکب از ماهیت و وجودند و ماهیاتشان عین وجود و جزء وجود و علت وجودشان نتواند بود پس بالضرورة همه اشیاء محتاج علت اند و از آن وجود صرف بسیط که ماهیتش عین وجود اوست و غنی از علت است نور وجود و حظ هستی یافتند و آن ذات بسیط را علت فاعلی و موجد کلیه عوالم مجرد و مادی شناختند پس تمام موجودات (غیر حق) که وجود محض و هستی صرف نیستند همه را ماهیت و وجود است و وجود عین و جزء و علت ماهیتشان نتواند بود (ببرهانی که در اول شرح فصوص ذکر شد) پس اشیاء همه معلول و مخلوق و محتاجند بآن وجودیکه ماهیتش عین وجود اوست و او واحد بسیط و صرف هستی و نور اظهر محض است و ماهیات مرکبه باشراق او حظ هستی یافتند چنانکه اعداد (یعنی موجودات عالم امکان) همه از واحد (یعنی وجود حق) وجود گرفتند و گویند و اضع علوم ریاضی از هندسه و حساب و اصول الحان و نغمات موسیقی اوست و مقادیر و هیئات نماز و اذکار و عبادات شریع الهی را بتناسب تألیفات الحان و نغمات روحانی عالم عقول قدسیه داند و ظهور آهنگ های ملکوتی و ظل عبادت روحانیان ملکوت شناسد و شاگردانش که بنام حکمای فیثاغورثیین معروف شدند بسیار بودند و همه عالم را بتألیف عدد و ترکیب آن قائم شمردند و اهمیت بسیار بتألیف عدد دادند و عالم را عین آن تألیف شناسند ششصد تلمیذ بمراتب مختلف علم در حلقه درسش استفاده میکردند و همه باصفا و محبت با هم در زندگی مادی مشترك بودند که گوئی همه نفس واحدند (انما المؤمنون اخوة) و از آرای خاص اوست که عدد را موجود جوهری بمنزله ماده قائل شده و الوان را بانعکاس اضواء در اجسام داند و لون نزد او جز ضوء نیست و تمام خلقت را عدد و داخل در عدد و

عدد را غیر معدود و سبب پیدایش معدود بامر حق دانند و خدا را که علت العلل عالم است برتر از عدد و وحدت عددی (چنانکه حضرت فرمود واحد لا بالعدد) او را بالا تر از حد تصور و فوق ادراك عقل و نفس و فکر و اندیشه خلق داند پس انذات را تعالی سلطانه فوق عوالم ارواح و عقول مجرده که علت و واسطه وجود عددند شناسد و در مسئله علم خدا را عالم بکلیه اشیاء باحاطه او بسبب که واحد است داند (یعنی از علم بذاتش عالم باشیاء است) و گوید وحدت قبل الدهر و وحدت ذات حضرت احدیت است و وحدت مع الدهر و وحدت عقل اول و وحدت بعد الدهر و وحدت نفوس مجرده است و وحدت زمانی که بازمانیات ملازم است و عوالم را بعالی و دانی و لطیف و العطف کثیف و اکثف منقسم داند که تقریباً عالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت حکمای اسلام است و گوید .

اشیاء تمام واحد بوحدت غیر حقیقه اند چون مرکبند و تنها ذات یکتای الهی وحدت حقه حقیقه است که مرکب نیست وحدت مطلق و وجود صرف نامتناهی است لذا در اندیشه نگنجد و در محوطه عقل وحد ادراك در نیاید (تعاضد جلاله و تعالی سلطانه)

(نکته اخلاقی)

چون در قرآنست (قولوا للناس حسناً) و در کلمات امیر المومنین حسن الظن من افضل الشیم) لذا حکماء اسلام که شاگردان حکمت قرآن و شیعیان و پیروان مکتب علی علیه السلام گفتار دانیان و رموز و اسرار بزرگان حکما را همیشه بوجه صحیح و معقول توجیه میکردند و بر آنان طعن و دق نمیزدند و طعن و لعن بر حکمای الهی در مکتب معاویه صفتان و مخالفان علی و ائمه ع که سید حکمای و خلاق حکمت و عرفان حقه الهیه اند آغاز شد و برای بستن مکتب اهل بیت علم و حکمت و طهارت قومی بنام اشعریت و اعتزال بنای لعن و طعن بر حکما را گذاردند و تهاوت و تناقض بفکر کوتاه خود بر آن دانشمندان بلند نظر نگاشتند در صورتیکه حکمای شیعه که بزرگترین حکمای اسلامند مانند فارابی ابن سینا و خواجه طوسی و میرداماد و صدر احکما را همه بزرگ شمردند .

سفراط حکیم

استاد افلاطون الهی که در چهارصد و هفتاد سال قبل از میلاد بوده گویند از علوم

طبیعی بحث نمیکرده و این علوم زمانی و مادی را غیر لایق بصرف عمر میدانست و عمری معلوم الهی و معرفت الله و حکمت علمی و عملی و اخلاق باز هدو تقوی اشتغال داشته وی اصول عالم وجود را سه اصل دانسته نخست علت فاعلی عالم که خدای یکتا است دوم عنصر که مرادش ماده عالم کون و فساد است سوم صورت حال در ماده و البته چون او موحد و یکتا پرست بوده مقصودش از اصل در واجب و جوب ذاتی است بخلاف اصالت در ماده و صورت که غرضش مبدأ قابلی نه فاعلی یا نظرش بقدم زمانی و حدوث ذاتی ماده و صورتست که بسیاری از حکماء قائلند که کلیات عالم و افلاک و انجم پیش از زمانند چون آنها بحرکت علت زمان و البته مقدم بر زمانند بتقدم علی پس با آنکه همه حادثند بحدوث ذاتی کلیات عالم را پیش از زمان و قدیم زمانی پنداشتند پس شاید نظرش در اصل عالم جسمانی و عنصر نخستین محسوسات آنست که مبدأ قابلی کلیه مادیات هیولای قوه صرف ماده عالم است که همین نظر شاگردان او افلاطون و ارسطو است تقریباً (و نیز سقراط قائل است) که نفوس ناطقه انسانی پیش از ابدان موجود بوده اند.

چنانکه در اخبار ائمه اطهار علیهم السلام است که (خلق الله الارواح قبل الاجساد) و برای استکمال بیدن آمدند و بعد از فساد بدن بعالم روحانی و وطن اصلی باز کردند در حالیکه از این سفر بعالم جسم بر کمال ذاتی ارواح کمالاتی افزوده شود پس بطور کلی وی بمبدأ و معاد قائل و بدو اصل دین (خدا و قیامت) خلق را دعوت کرده است و از سخنان اوست مبدع عالم (خدا) را غایت در صنع نیست و حدو نهایت در وجود نیست و او را چون نهایت نیست از صورت جسمانی و اعراض مادی منزّه است و می گوید آن وجود نامحدود را حس و عقل محدود در نیابد و (از کلمات اوست) از حیوة مادی غمگین باشید و بموت که انتقال بعالم نشاط و صفا و زنده گی ابد است شاد خاطر باشید (و گوید قلب) را دو آفت است یکی غم که بان آدمی بخواب رود و یکی هم که بآن بیدار ماند شاید غرضش غم دنیا و هم آخرت است (و نیز گوید)

دل‌های اهل معرفت منابر فرشتگان آسمان است (و گوید) اولاً دخود را با کراه وادار بر کار و آثار خود مکیند که آنان بر زمانی غیر زمان شما خلق شده اند (و گوید).

زندگی ما برای مرك نیست بلکه مرك ما برای زندگی ابد است و البته این گفتار رجال وحی است لذا چون او را از سلطان وقت که عزم قتلش داشت میترسانیدند میگفت سقراط خمی است و آبی خم را توانند شکست و آب باقی است و بدریا باز خواهد رفت یعنی روح را مرك و فنا نیست و بعالم بقا خواهد شتافت (ولانحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله اموا نابل احياء عند ربهم) و نیز گوید .

حق و حقیقت بیش از حکمت است و اعم و مبسوط تر از علم و حکمت است اما روشن و هویدا نیست و حکمت اخص از حقیقت است لیکن واضح و روشن است پس حق انبساطش از حکمت بیشتر و حکمت وضوح و ظهورش بیشتر است و حکمت موضح و مهین حق مبسوط است شاید مقصودش این است که حکمت و اسرار عالم خلقت حقی است که مقید با درك عقل است و حق ابط و اعم و غیر متناهی است و بی نهایت بیش از مقدار طاقته ادراك عقل است و بمختصر از ان عقل راه تواند یافت (وما او تیتم من العلم الا قیلا) فارابی گوید (اسرار وجود جمله بنهفته بماند) (آن کوهر بس شریف ناسفته بماند) (هر کس بخیال خویش چیزی میگفت) (آن نکته که اصل بود ناگفته بماند) و نیز گوید .

مرغ خیال و اندیشه بلند عقول خلق با وج معرفت خدا پرواز نتواند کرد (لاینا لدغوص الفطن) و با اشاره و وضع و ترتیب جسمانی چون نامتناهی است در نیاید (ومن اشار الیه فقد حده) پس این حکیم طبق انبیاء و اولیاء بخدائی بی حد و نهایت در وجود و صفات کمال و اسماء جمال و افاضه فیض بی نهایت دعوت کند و حق را منزله از اوصاف خلق داند رحمه الله تعالی و او چون بخدا و قیامت ایمان یقینی داشت کاسه زهر را که باو دادند تا بنوشد بالب خندان گرفت و بشاگردان گفت .

ابداً بر من مگر بید که مرگ بر من گوارا و شیرین است زیرا بواسطه مرك بزندگی ابد میرسم و حضور حکیمان الهی میروم (ینقلب الی اهلہ سرورا) پس رتبه این حکیم بسی بلند است که بمقام علم الیقین رسیده است (وما خلق الله شیئاً اقل من الیقین) اما باز میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست

حضرت علی علیه السلام که هنگام شهادت فرمود فزت برب الکعبه از مقام ولایت کلیده مهم

نیست فرزند فرزندش حضرت قاسم بسن مراهق نیز وقتی که نوید مرك باو دادند گفت مرا مرك از غسل شیرین تر است (مانند استاد افلاطون حکیم عظیم الهی)

افلاطون الهی

این حکیم شاگرد سقراط و استاد ارسطو است که در (۴۲۸) سال پیش از میلاد مسیح متولد شده علوم و حکمت الهی را اخذ از سقراط نموده گرچه چنانکه اشاره شد حکما همه از مشکوٰۃ انبیاء و اوصیاء اسرار حکمت و انوار و معرفت یافته اند از او نقل شده که وی چون سقراط هیولی را موضوع صور و مبداء نخست و اصل عالم اجسام دانسته که نظر ارسطالیس هم این است ممکن است مقصود از هیولی در سخن اینان عقل کلی و صادر اول باشد چنانکه از عنصر آب نیز شاید غرض همان معنی است (در ملل و نحل گوید) علوم و سلسله اساتید افلاطون و سقراط بموسی عمران کلیم الله و اوصیاء آن پیغمبر علی نبینا و علیه السلام میرسد و از شاگردانش (ارسطو و طیمائوس و ثافرطوس) برخی آراء او در توحید چنین نقل شده که فرموده عالم را آفریننده ایست ازلی و محدثی قدیم الذات والصفات و او عالم بذات خود و عالم بتمام موجودات عالم است از راه علیت یعنی چون او علت العلل عالم است و عالم بذات خود پس عالم است بعلت کل که ذات ازلی اوست و علم بعلت کل موجب علم بکل معلولات است لذا ذاتش عالم بکل عالم است درازل پیش از وجود عالم (چنانکه در کلام خداست) (احاط بکل شئی علما) و در کلام حضرت ۴ (عالمها بها قبل ابتدائها) بیانش مشروح گردید (واز آراء اوست که) علم را بتذکر صور موجوده در نفس داند که غافل از او شده و تحصیل برای تذکر و یاد آوریست و غرض علوم عقلی و کلی سعی است نه علوم جزئی صناعتی و همی و مقصودش آنست که حصول علوم و جواهر عقلیه در نفس ناطقه در حقیقت نفس متوجه عالم خود شده و حجب جسمانی را بر انداخته و متذکر آنچه خود داشته و با او بوده میگردد و برخی گویند غرض آنست که علم را اشراق عقل و مثل مفارقه که باطن اوست در نفوس داند نه با کتساب از خارج و اگر گویند پس ما نباید در فهم علوم عقلی محتاج تحصیل باشیم کوئیم آن برای رفع موانع تذکر و توجه با عالم است و در حقیقت اشتیاق انسان بعلوم کلی عقلی شوق و عشق بتذکر وطن اصلی خویش و مشاهده مقام خود

است مانند مرغی که از روزه نفس باغ و گلزار و آشیانه اصلی خود را مشاهده میکنند و این مرغ میبرد و پروبال میزند شاید بدان باغ و آشیان پرواز کند و بوطن ذات خود رسد) و بمثل عقلی مجرد و اصل شود از آراء اوست) مثل یعنی هر چه در جهان است صورت و تمثالی است از حقیقتی فرد مجرد در عالم عقول مفاوqe که آن فرد مجرد عقلی بامر خدا رب النوع و ذی عنایت باین صور مادی و واسطه فیض وجود و کمالات وجود هر نوع مادی است و این در کتب ارسطو و تلامیذا و در کتب حکمای اسلام بمثل افلاطونی تعبیر شده و حکمای اسلام را در مثل افلاطونی سخنان بسیار است

اقوال در مثل افلاطونی

ابن سینا مثل را بتمثال های ذهنی و صور کلی عقلی توجیه کرده و رای باینکه یک حقیقت نوعیه فردی از آن مادی فردی مجرد باشد در کتاب شفا ابطال کرده و این سخن را بخطابه نزدیک تر از برهان شناخته (رجوع بکتاب شفا شود) خلاصه اش این که نوع واحد در ماهیت و ذاتیات محال است که این اختلاف بی نهایت در دو فرد آن باشد که یکی موجود ثابت مجرد عقلانی کامل و یکی موجود مادی و اثر فاسد و متغیر ناقص باشد و هر دو فرد یک نوع باشند چه آنکه هر گاه دو موجود در آثار و لوازم وجود تا این حد مختلف باشند وحدت نوعی آنها عقلا محال است.

و شیخ اشراق و صدر المتألهین شیرازی و دیگران مثل را همان فرد مجرد عقلی از نوع همین صور مادی توجیه کرده و گویند جایز است یک حقیقت نوعی فردی از او مجرد و فردی مادی باشد چون مجرد و مادی را بشدت وضعف وجود مر بوط دانند چون وجود مقول بتشکیک است پس در یک نوع فردی که وجودش اشد واقوا و اکمل است مجرد و فردی که ضعیف و ناقص است مادی است و هر دو یک نوع تواند بود و آیه (ان من شیئی الا عندنا خزائنه) و (بیده ملکوت کل شیئی) و اخباریکه وارد است که رسول فرمود در عرش ملکی بصورت شیر برای سباع از خدا طلب روزی کند و ملکی بشکل نور برای بهائم و ملکی بصورت انسان است که بعد تمام افراد بشر تا قیامت هر چه بوجود آید دارای چندان سراسر است که بهر سری توجه بفردی کند الح و خروسی در عرش است که چون او بد کرد خدا

آواز کند خروسان دنیا از پی او آواز بر کشند یا (فی العرش تمثال کلشیء) این آیات و اخبار را صدر المتألهین اشاره بفرد مجرد عقلانی انواع مادی دانسته و در کتاب کبیرش اسفار اربعة اثبات کند چنانکه شیخ اشراق بمرهان امکان اشرف و بدلیل اینکه تکثر نوعی انواع مادی علاوه بر ماده و مدت محتاج بتکثر عقلی یعنی بعقول عرضیه است و بدلیل حاجت صورت نفوس در خروج از قوه بفعل به مخرج عقلی که انواع مادی را از قوه بفعل رساند و بکمالات و هیئات علمی نفسانی و حسن و جمال و زیبایی جسمانی بیاراید و بدلیل اینکه نظم عجیب اعضاء و جوارح و هیئات شکفت انگیز در جسم و روح انواع انسان و حیوانات و نباتات که نتوان بماده نسبت داد و ماده بی ادراک را واسطه ظهور این امور با حکمت و غایت و مصلحت دانست البته باید منتسب بهیات عقلی مجردات باشد و اگر گویند عنایت حق کافی است کوئیم کثرات بقاعده الواحد علاوه بر عنایت الله رب العالمین که بکل عوالم مجرد و مادی متعلق است و علت وجود کل است و مری کل بواسطه محتاجند پس بحکم (ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها) و بقاعده الواحد مسلم بین اشراق و مشاء فعل حق بوسایط و اسباب منوط است لذا ظهور و پیدایش این انواع مادی حیرت افزای عالم طبیعت با این هیئات عجیب و حکم و مصالح شکفت انگیز و حسن و زیبایی و دلربائی صورت انسانی و نباتی و حیوانی همه از هیئات نورانی و نسب شریف و روحانی آن عقول عرضیه بر عالم ماده آید و در خور استعداد ماده متنزل گردد و این همه صور و هیئات زیبا بماده از آن عالم افاضه شود. این نظر شیخ اشراق و صدر است که

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبام معرفت بر شود بالا همان با اصل خود یکتاستی
پس بر هر نوعی در عالم ماده ربی باذن الله سبحانه تعالی واسطه است و عقلی در عالم
بالاذی عنایت است که از حق اخذ فیض و اشراق کند و بمادون رساند چنانکه بشر و سایر
موجودات در شرایع و افاضه احکام و تعلیمات علوم آسمانی محتاجند بر جال حی و رسول حق
که واسطه فیض الهی است و آنها رب نوع انسانی بامر الله باشند.
همین گونه در تکوین و پیدایش صور انواع بی حد و حصر عالم سفلی طبیعت نیز

بارباب انواع و حقایق اعلای مجرده عالم عقول انواع محتاجست که آن افراد مجرد مقرب الهی واسطه فیض وجود و فیض خروج مادیات از قوه و نقص بکمال و فعلیت باشند و علوم کلی و حقایق عقلی از آن مخازن و گنجینه‌های علم الهی بنفوس قدسی مستعد افاضه گردد که آنها فرشتگان مقرب و رسولان وحی و الهامند.

پس هر گاه مثل افلاطونی و ارباب انواع همین معنی است مطابق با عقل و برهان و شرع و ایمان است و اگر کسی ارباب مستقل و خدایان متعدد در قبال حضرت احدیت داند و آلهه متعدد برای عالم مقصود است.

البته بادلّه نوحید و عقل و شرع رائی فاسد و باطل است (اُرباب متفرقون خیرام الله الواحد القهار) و البته چون افلاطون الهی موحد و بیگانگی خدای متعال معتقد بوده و او را استادش سقراط پیوسته در یونان با شرک و بت پرستی و جهل مادیین مخالفت میکردند و مرد مرا بخدای یکتا و علوم الهی و بتوجه بمبدء و معاد و اخلاق فاضله دعوت میکردند پس البته نظرش همان معناست که حکمای اسلام اکثراً خصوص شیخ اشراق و صدر المتألهین بیان فرمودند (قدس الله ارواحهم).

از مطلب دور نشویم افلاطون هم ماده و هیولای عالم را نخستین موجود مادی در ظاهر سخنانش دانسته و ممکن است هیولای در کلام افلاطون بمعنائی که ارسطو و ابن سینا و انبأش گویند.

(یعنی جوهر بالقوه صرف) نباشد بلکه یا نظر ذی مقرطیس که اجرام صغار صلبه است یا جسم کل بدون ترکیب از هیولا و صورت یا اصلاً عقل نخست مراد او باشد بهر حال در کلام ابن حکیم توجه باین مطالب که نخستین موجود و اولین انشاء جواست و پیش از وجود جسم متحرك وجود ممکن است صریح نیست گرچه ببعده مجرد قائل است و مکان را بعد مجرد داند چنانکه بیان کردیم و گاه اول در خلقت عالم جسمانی و آنچه پیش از آسمان و زمین و مبدء قابلی آنهاست در برخی از گفتارش اسطغسات است گرچه بعضی نیز آنرا بهیولا و ماده اولی که عاری از صور است مانند قول ارسطو تفسیر کرده اند و برخی با جزاء لطیفه همانند قول ذی مقرطیس و نیز سخنانی ارسطو از وی

نقل کرده و چون مجمل و اشاره است تفسیر فرموده که افلاطون اساس عالم را بر پنج مبادی دانسته است .

(جوهر و اتفاق و اختلاف و حرکت و سکون) گوید غرض استاد از جوهر یعنی وجود عالم و اتفاق یعنی همه موجودات متفقند که از ابداع و اشراق حق وجود یافته‌اند اما اختلاف یعنی صور و انواع مختلفه متکثره که همه با یکدیگر در ماهیت مختلفند اما حرکت یعنی ظهور افاعیل و آثار اشیاء که همه بواسطه حرکت پدید آید اما سکون یعنی واجب که غنی از حرکت است و گوید .

بخت را هم اصل ششم فرموده و مقصودش نطق عقلی و ناموس طبیعت است یعنی روح متعلق بجهان طبیعت یا قانون شرع و رسالت و وحی و الهام در عالم تمدن بشری مقصود است .

و در ملل و نحل است که افلاطون در کتاب نوامیس گوید از اموری که واجب است انسان بداند یکی آنکه برای او خدائی هست و او ذاتی است واجب الوجود و عالم بجمیع افعال خویش .

و گوید خدا را بعدم تشبیه بخلق باید شناخت (لیس کمثله شئی) (تنزه عن مجانسه مخلوقات) که خدا را مثل و مانند نیست (لم یکن له کفو احد) و عالم را وجود حق نظام و انتظام بخشیده و زمان سابق بر وجود عالم نبوده و خدا عالم را از ماده‌ای نیافریده بلکه از عدم محض ابداع فرموده و بیشتر آراء ارسطو بمانند استادی است که از این پس نقل میکنیم .

(و گوید) مرغان باغ تجرد و نفوس ناطقه قدسیه در آشیانه عالم ذکر حکیم و باغ و بستان عوالم قدسی قبل الاجساد بودند و از اینجا مبطوع به عالم ماده برای کسب فضائل کرده و تا بامور جزئی نیز که بذات خود بدون بدن ادراک نتوانند کرد عالم شوند و چون به عالم خود در معاد پرواز کنند پروا بال روحانی یافته باشد که در عالم بدن بکسب فضائل و سعادت رنج برد تا در آن جهان بر نشاط و لذت و ابتهاجش بیفزاید پس این حکیم هم دعوت در مکتب خود بمبدء و معاد و بقاء نفوس که مقصود اصلی انبیاء است میکرده یعنی شرایع آسمانی و

ناهوس الهی را لازم الطاعه میدانسته رحمه الله تعالی.

((ارسطالیس حکیم))

ارسطالیس معلم اول وزیر اسکندر رومی فیلسوف مطلق که تولدش سنه ۳۸۴ پیش از میلاد مسیح در شهر اسطاخریا رستاجیر از یونان بوده پدرش نیکوماخوس در سن هفده سالگی او را با افلاطون الهی سپرد برخی گویند او نزد افلاطون سی سال (برخی بیست سال) تلمذ کرده و او نزد استاد گرامی بود که بی حضورش افلاطون بتدریس نمبرد اوست و او بدرخواست اسکندر قبول وزارت وی را نمود و بدین وسیله کتب بسیار در فنون حکمت الهی و ریاضی و طبیعی نگاشت و در سیاست مدن و علم اخلاق و تدبیر منزل که اقسام حکمت عملی است کتبی نوشت و بیش از تمام حکمای یونان در اثر آثار قلمی بسیار شهرت در جهان یافت که هنوز پس از سه هزار سال کوئی زنده است.

در شرح حالش نگاشته اند که افلاطون بس بهوش ارسطو معتقد بود او را عقل مینامید و شاگردان بی حضورش چون تقاضای درس میکردند میگفت هنوز عقل حاضر نشده است و در باره او در اخبار اسلامی رسیده عمروعاص که از مصر برگشت پیغمبر ص فرمود مردم مصر را چه آئین بود عرض کرد دین ارسطو علیه المغنه حضرت او را منع کرد (و فرمود کان ارسطو نبیاً ضیعوه قومه) ارسطو نبی بود قومش قدر او نشناختند و او وزارت اسکندر را برای نشر علوم و معارف الهی پذیرفت و همه عمر بکار درس و افاضه علم و حکمت پرداخت و در تمام اقسام حکمت کتابی مفید تصنیف فرمود و گویند بالغ بر یکصد و بیست کتاب که کسی جز بموهبت الهی و عنایت ربانی و تقوای از جهان مادی فانی بدین مقام نتواند رسید که هنوز پس از سی قرن افزون باز نام نیکش باقی و کتبش مورد مطالعه دانشمندان عالم باشد.

((اما ما یفیع الناس فیما کث فی الارض))

وجودی پر نفع بوده لیکن با تمام این فضائل در عالم جسمانی با فلاك تسعة و سکون زمین و عناصر اربع و صور مرئسه قائل است و مبدء قابلی را هیولای اولی و ماده المواد یعنی جوهر صرف قوه قابلیت دانسته (بنابر آنچه در کتب حکمای اسلام از او نقل شده است) و مکان را سطح حاوی

که محیط بسطیح، حوی است گفته در صورتیکه این آراء بظاهره در نظر بسیار از حکماء، مخصوص در نظر حکمای اشراق در مقام تحقیق و برهان صحیح نیست و اشاره شد که حضرت علی علیه السلام در این خطبه اول انشاء را جو و فضای عالم و سپس آب و هوا فرموده که انشاء الله بیانش خواهد آمد اما این امور علمی قدحی بعظمت ارسطو نخواهد رسید که او را آن قدر سخنان صحیح و گفتار مفید در حکمت و معرفت است که افکار عالم و اندیشه دانیان جهان را هنوز بخود مشغول دارد بهر حال او در مقام حکمت اگر معلم اول و فوق بسیاری از حکمای الهی است منافات ندارد که در عالم حقیقت و معرفت شاگردان امیر المؤمنین علی علیه السلام مانند کمیل و میثم و اویس قرن و مالک اشتر و امثالهم مقامشان از ارسطو نزد حق رفیع تر باشد و اگر کسی بنظر اصاف بکتاب نهج البلاغه آن بزرگوار بلکه در همین خطبه توحیدیه حضرت عمیقاً بمطالعه پردازد تصدیق خواهد کرد که سخنان حضرت در حکمت الهی و معرفت ربانی از گفتار ارسطو و کلیه حکیمان عالم بلندتر و عمیق تر و روشی عالی تر و فصیح تر است با آنکه ارسطو سی سال بدرس و تعلیم اشتغال داشته و حضرت هیچ مکتب ندیده و نسخ نخواهنده است و تمام اسرار علوم الهی و غیره را بطور اختصار و ایجاز در کلمات فصیح و گفتار بدیع بی نظیر بیان فرموده روحی له الفداء.

بهر حال ارسطو از آن معلم اول لقب یافت که منطق را تنظیم نمود و علوم را مدون فرمود و بیش از افلاطون و سقراط اساتید خود در نشر علوم و فنون حکمت آثار قلمی از او بظهور پیوست و آنچه از اسرار حکمت الهی و سایر علوم که پیش از او بلغز و معما حکیمان گفتند و یا با اشاره و ایجاز از آن در گذشتند و بیدیان کافی و زبان رسا بشاگردانش تعلیم داد و در کتب عباراتی صریح و واضح نگاشت و با برهان و ادله عقلی و منطقی روشن ساخت رحمه الله تعالی.

«برخی از سخنان حکیمانه او»

بعضی آراء او بطور اختصار و نقل بمعنی ذکر میشود در کتاب انوار الجیا سخن در اثبات خدا گفته و او را مبدء المبادی و علت العلل و موجد کل موجودات عالم دانسته

و او را یگانه و یکتا شناخته و او را عالم بذات خود و عالم بتمام موجودات (بنحوعام از تسامی در ظاهر کلماتش) دانسته و مبدء خیر و منشأ نظام اتم اشرف انقن یافته و بآشرك و ثنویت و بت پرستی و ماده پرستان كاملا مخالفت و آراء فاسد آنان را همه بآبرهان ابطال كرده است و بقاعده امکان اشرف و بقاعده الواحد ایجاد عالم را بنظم الاشرف فالاشرف محول داشته و بعالم عقول مجرده و حقایق جوهری مافوق طبیعت قائل گردیده و اثبات فرموده و حرکات منظم افلاك را دایل وجود محرکات عقلی شناخته و حرکات اجرام سماوی را بنفس مدرك منطبع در افلاك و حرکات آسمان ها را حرکات شوقی و برای تشبیه به عقول قدسی داند و آن حرکت شوقی دائمی را علت پیدایش زمان و مقدم بر زمان (بالكه قدیم زمانی) دانسته و افلاك را رصد كرده احكام هیئت فلکی را بفرضیه نه افلاك و هرگزیت زمین تدوین كرده است و عناصر را چهار و موالید را سه نوع شمرده احكام آن را مفصل شرح داده كه علم فلك و زمین شناسی و علم الحیوان و علم النبات و معدن شناسی است همه را مدون ساخته و در آثار علویه و کلیات عالم طبیعت كه (سمع الكیان) نامیده و احكام طبیعت اجسام (عام فیزيك) علاوه بر ریاضی و طب و علوم اخلاق و سیاست المدن تعلیماتش بسیار است.

و چون این حكیم در معاد سخن گفته برای نفوس انسانی پس از مرك بدن در عالم دیگر عقلی بقاء و حیوة ابد اثبات كرده و سعادت نفوس انسانی را بعلم و عمل صالح در آن جهان منوط دانسته و التذات حقیقی نفوس قدسیه را در آن عالم بمعرفت حق و شهود جمال مطلق الهی شناخته چنانكه در دعای حضرت است (من ذا الذی ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلا)

ای خدا آن کیست كه لذت محبت و معرفت را یافت و جز تو را تمنا كرد؟

پس این حكیم بزرگوار هم نسبت بمبدء و معاد كه اساس تمام ادیان و اصل شرایع انبیاء است بطور کلی در مكتب خود خلق را دعوت نموده و در مقابل مادیین كه بخدا و قیامتی معتقد نبودند در یونان قیام كرده و نا آنجا كه توانسته حقایق توحید

و معارف الهی و اخلاق نیکو و ایمان ببقاء روح و معاد و نشاءه آخرت را با دلیل و برهان بخلق تعلیم داده و مردم را از جهل ماده پرستی باز داشته است جواهر عالم را بینج نوع فرموده (جوهر دراك فعال یعنی عقل) جوهر دراك منفعل یعنی نفس جوهر ممتددرسه جهت یعنی جسم جوهر هیولی یعنی ماده قابلدصور جوهر صورت یعنی جهت فعالیت در اجسام).

و اعراض را نه مقوله شمرده کیف و کم و وضع و این و ملک و متی و فعل و انفعال و اضافه که همه در این شعر جمع است .

(گل بیستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود

یاک نسیم از کوی جانان خاست خرم در گذشت)

و حرکت را خروج شیئی از قوه بفعل (یعنی از ماده و هیولی) بسوی کمال یعنی صور و هیئات و نفوس فرموده و گفتیم که در گفتار آن حکیم بزرگوار بسیار مطالب عالی صحیح سودمند است و برخی هم بنظر متأخرین از او مورد نظر و اشکال است و البته فیض حق و وقف بر شخص ارسطو نبوده و تکامل حکم فطرت و افاضه سرمد است و عطای ازلی و ابدی ایزد است (که دایم الفضل علی البریه) است هر که بدرگاه خدا رود و با تقوی و جهد در علم و معارف عمر گذراند فیض حق بر او اعطاء نور علم کند.

(فیض روح القدس از بساز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد)

و ابوعلی سینا و فارابی و شیخ اشراق و صدر المتألهین و خواجه نصیرالدین خاتم الحکماء در کتب حکمی و مسفورات فلسفی خود بسیاری از سخنان ارسطو را تجدید نظر کرده اند و با دله عقلی برخی را درست یافته و برخی را ناتمام خلاصه حکمای اسلام بنظر استدلال عقلی و منطقی در گفتار ارسطو نگریسته اند و هرگز بتقلید چیزی از وی یا از افلاطون و سایر حکمای یونان نپذیرفته اند بلکه الهی و طبیعی و طب و ریاضی را آنان تکمیل کردند آنها شاگردان مکتب ختمی مرتبت و الله اعلم اند و اخذ حکمت از

قرآن که بزرگترین دفتر آسمانی و عالی‌ترین حکمت الهی است کرده‌اند و از مدرسه (قل هاتوا برهانکم) اقتباس علم و از مشکوة (علمک مالک تکن تعلم) اخذ دانش نموده‌اند. و از مصباح باب مدینه علم و حکمت با نوار و اسرار حکمت و معرفت رسیده‌اند و البته رواست که دنیا آنها را بلند رتبه‌تر از ارسطو و غیره شناخته و آنها را مکمل علوم و حکم حکمای الهی یونان دانند و از علوم شان راه تکامل پویند و از انوار عالم و اسرار حکمت که از مشکوة حضرت ختمی مرتبت نخستین استاد دانشگاه الهی اخذ نمودند عالمی پیروی کرده و بطریق سعادت شتابند.

(ھدانا للھ الى ھذہ السعادتۃ الکاملہ بحق رحمۃ الواسعہ)

حکیم و ملک روم

اسکندر که بذوالقرنین ملقب است که ظاهراً همان ذوالقرنین در قرآن است (اگر چه صاحب ملل و نحل و برخی دیگر غیر او دانند) (۱) او نیز در حکمت متعالیه صاحب نظر است و نخست شاگرد ارسطالیس بوده و ارسطورا زمان سلطنتش بوزارت خود در اداره امور ملک برگزید و به تدوین علم منطق او را تشویق و وادار کرد برای اینکه در یونان مردم متفلسف جاهل مدعی علم نشوند و بدون منطق بمغالطه سخن حق حکمای الهی را باطل نکنند و مردم سخن کسی را بی دلیل منطقی نپذیرند بلکه اخذ علم بمفاد (قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین) کنند و حکیم اسکندر در پایان عمر کوتاه (۳۳) سال شاید بمقام نبوت برخلق رسیده باشد بهر حال آراء او نیز قابل توجه است و برخی برای تشریح خطبه ن کرش مناسبت است.

گویند روزی سیمی سرخ در دست گرفته باو خطاب کرد که این هیولا و عنصر شخصیه با این رنگ و بوی خوش و صورت زیبا و شکل و طعم دلپذیر را طبیعت از ماده نیافتد بلکه افاضه مبدع کل و موجد کل (یعنی خدای متعال) بماده این صورت زیبا اعطا (۱) و او غیر اسکندر افرویدی است که بعد از مسیح و معاصر جالینوس طبیب است

کرده است و از این سیب لطیف تر و عجیب تر صورت شکفت انگیز انسانی است و نفس ناطقه روحانی که در حسنش این همه آثار قدرت و حکمت و لطف و عنایت خدا پیدا و در نفس ناطقه اش بسی بیش از تن از حقایق علوم و آثار قدرت و عظمت و حکمت الهی مسطور است و روشن دلیل عالم روحانی است چنانکه رسول اکرم فرمود (من عرف نفسه عرف ربه) و حضرت صادق فرمود (الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله في ارضه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي الطريق المستقيم الى كل خير وهي الصراط ممدود بين الجنة والنار، الخ)

و از گفتار این حکیم است که وعده خود را از خلف نگه دارید که خلف عهد ناپسند است و وعید خود را نقض و بدل با احسان کنید که محبوب و پسندیده است،

و گویند روزی اسکندر برای انجام حوائج مردم بر تخت نشست و کسی باو حاجتی رجوع نکرد گفت این روز از ایام عمر من هدر است و محسوب نیست زیرا روزی که از عمر به بر آوردن حاجت نیازمندی نگذرد آن روز باطل گشته است.

و گوید) نظر در آئینه صورت انسان را نشان دهد و نظر در دفتر حکماء حقیقت و باطن روح انسانی را پدیدار گرداند (و گوید) هر کس خواهد در عالم فعل حق را ببیند و آثار قدرت خدا را مشاهده کند باید چشم از شهوات حیوانی بپوشد و از هوای نفس بپرهیزد (انقوالله و يعلمکم الله) (و گوید) باید اهل علم و حکمت عذر گناه کاران را زود بپذیرند و عقوبت و کیفر بدکاران را دیر و به تأخیر اندازند.

(مورخان گویند اسکندر) وصیت کرد که دست مرا از تابوت و کفنم بیرون گذارید تا خلق بدانند من که فاتح عالم بودم چیزی از جهان نبردم،

(و نیز گویند) نظم و انتظام هر چه در روی زمین است مشابه به نظام آسمانی و عالم علوی است چون هر چه در این عالم است تمثال عالم اعلی است و میتوان گفت نظر او همان نظر افلاطون الهی است که گفتیم (فی العرش تمثال کلشی) (صورتی در زیر دارد و هر چه در بالاستی) و اما نظر او در اول مخلوق عالم جسمانی که سخن در آن بود

بالخصوص نظریه ای از او نقل نشده و گویا آرائش مانند استادش ارسطاليس باشد که برخی نقل شده این بود انظار حکمای عظام سببه که اعظم و افضل دانشمندان تاریخ عالم بشمارند و نیز ارسطاليس معلم اول و اسکندر شاگرد وی و بر این گفتار مناسب است گفتار و انظار بعضی حکماء دیگر هم بمنظور توجه بمطالب خطبه ذکر شود که رچه حکماء همه در این عالم پراسرار متعجیرانه حکم کردند.

«هرمس حکیم و فاذیمون»

یکی از حکماء هرمس حکیم است که از اعظم حکماء الهی و برخی او را از انبیا دانند و برخی ادریس پیغمبر شناسند نخستین کسی است که بروج و کواکب آسمانی را مرتب ساخت و خصوصاً علوم فلکی و خلقت این آسمان و کرات نور حیرت انگیز سخن گفت چنانکه قرآن عظیم امر بنظر و فکر در آسمان و افلاک و انجم فرموده که (افلم ينظروا الی السماء فوقکم کیف بنیناها و زیناها و ما لهما من فروج).

اما مادین و خاک پرستان عالم سخت غافلند و در این کاخ رفیع بازب و فرو شکوه محکم بنیاد نمیگردند تا بمبدأ و معاد ایمان آرند و پی بآیات قدرت الهی و مهندسی ازلی برند و بدانند که عالم را صانع حکیم است و بشر را عبث خالق نفرموده و برای هرک نیافریده بلکه برای زندگانی ابد خلق کرده است و این حکیم الهی (یا پیغمبر) بزرگوار را سخنانی در الهیات و اخلاق و معارف و حکم است که هر یک گنجی است از جوهر علم و معرفت که برخی باختصار از وی ذکر کنیم

(فرماید) اول چیز واجب بر انسان با عقل و کمال و نیکو سیرت که طالب سلطنت نهائی است معرفت و تعظیم خداست و شکر بر معرفت الهی که بزرگترین نعمت است (چنانکه حضرت در اول خطبه که فرمود) (اول الدین معرفت) این معنی را با کاملترین بیان و برهان و ادله بلیغ بخلق تعلیم داد

(و نیز گوید) انسان روا نیست سه طایفه را تحقیر کند و سبک سازد سلطان و عالمان و اخوان هر که سلطان را تحقیر کرد عیش و زندگانی دنیای او فاسد شود و هر که علما را حقیر و خوار شمرد در دین او خلل و فساد راه یابد و هر که برادران دینی

را خوار و ذلیل خواست بمرور وی زیان رسد و خود را پست همت و حقیر سازد.

(و نیز گوید) نترسیدن و سهل داشتن هر ک یکی از فضائل نفس ناطقه بشمار است یعنی هر ک را اول زندگانی ابدی خویش دانید

(و نیز گوید) بهترین چیز نیکو در انسان عقل است و شایسته تر کاری که هرگز بر او پشیمان نشود عمل صالح است.

(و گوید) از هر ظلمت و تاریکی بتر جهل است یعنی روشنتر و بهترین نور علم است (ام هل یستوی الظلمات والنور) آیا (جهل با علم و کفر با ایمان مساویست)

(و نیز گوید) مزیت عاقل بر جاهل اینک که عاقل بر نفع خویش سخن را ندهد و جاهل بر زبان خود زبان کشاید

(و نیز گوید) دوستی حقیقی آنست که برای جلب نفع و دفع ضرر نباشد بلکه روی صفای طباع و صلاح و تناسب روح تشکیل یابد

(و نیز گوید) انفع و پرفایده تر بن کار قناعت است (زیرا آن را که قناعت نباشد اکثر وقت گرانتهای وی بکار عالم طبیعت فانی شود و عمل خیری بر او در سرای ابد نماند اما قانع تواند بیشتر وقت پر بهای عمر را بعلم و عمل صالح برای ذخیره عالم بقا پردازد)

(و نیز گوید) حرص بدنیا بزرگترین فقر و حاجت و غضب بزرگترین نقص و آفت است

(و نیز گوید) پسندیده ترین چیز در اهل آسمان و زمین زبان راست کوئی است که سخن بعدل و حکمت و حق در جمعیت گوید

(و گوید) هر که آئینش سلامت و رحمت و ترک آزار خلق است دینش دین خداست (المسلم من سلم المسلم من یدیه ولسانه)

و گوید هر چیز را بشاید اصلاح کرد جز خلق بد و هر امری را دفع نمود جز

قضای الهی (یعنی باید تسلیم قضای الهی شد و راضی برضای او گردید و گرنه کسی قادر بر رد قضای حق نیست

(و نیز گوید) جهل و حماقت مانند کرسنگی و تشنگی است زیرا آن فساد روح و این فساد تن است

(و نیز گوید) بهترین عمل عالمان آنست که دشمنان را دوست گردانند و مردم نادان را دانا و فاسقان را نیکوکار سازند

و گفتیم اواقدم حکمای الهی است و برخی عاذیمون یا اغاذائیمون که گویند شیث ابن آدم است مقدم بر هر مس دانند و باو منتسب است که وی گوید مبادی عالم طبیعت پنج است .

اول خداست که علت کل است و بعد علل وسطیه عقل و نفس و مکان و خلاء و سپس مرکبات عالم از فلکیات و عنصریات و معادن و نبات و حیوان و انسان همه از این مبادی پنجگانه بوجود آید و این سخن مخالف توحید نیست چون غیر خدا و سائط و اسبابند و خدا که علت العلل است (ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها) و این سخن غیر رأی باطل حرنانیون است که بنای رایشان بر شرك و تناسخ است و مبدء را متکثر شناسند و معاد بشر را بتناسخ در این جهان دانند اینان بمبادی خمسة قائلند دو مبدء حی فاعلی (خدا و نفس) و دو مبدء غیر فاعل و منفعل میت (خلاء و دهر) و یک مبدء منفعل غیر فاعل (هیولی) و اگر اینان غیر خدا آن چهار دیگر را معلول و مخلوق حق میدانستند و از مبادی و علل وسطیه میشناختند آنهم خلاف توحید نبود اما اگر هر پنج را در عرض دانند چنانکه عقیده فاسد این قوم است آن شرك و کفر و جهالت است مانند مذهب یزدان و اهرمن که دو مبدء فاعلی مستقل دانند چون گفتند خدا که خیر محض است شر از او بوجود نیاید و در جهان خیر و شر موجود است پس یزدان را مبدء خیر پنداشتند و اهرمن را مبدء شر و برخی از قائلین بد یزدان و اهرمن که اهرمن را حادث و همان ابلیس مخلوق و مردود حق دانند آنان موحدانند

پس آن قومیکه یزدان (یعنی خدا) را مبدأ خیر در عالم و اهرمن (یعنی شیطان) را مبدأ شر در جهان شناختند و هر دو را قدیم بالذات گفتند این مذهب شرك و جهل است و در مسئله توحید بیان شد که خدای یکتا مبدأ تمام عوالم آفرینش است و اهرمن مخلوق اوست و منشاء معاصی و وسوسه و در نفوس بشر است اما وجودش در او یا برای اینکه خیرات بسیار بر آنها مترتب است آنهم از ذات حق که خیر محض است صادر شده است تا منع خیر کثر برای شر قلیل نگردد که این مذهب ارسطو و برخی از حکمای دیگر است و یا آنکه وجود شر در او هم است نه در خارج و حقیقت آن نیستی ها و عدمی اند که این نظر افلاطون است و بسیاری از حکمای اسلام و حقیر این رأی را ترجیح داده پس شر بحقیقت عدم است و احتیاج بعلت فاعلی ندارد چون معدوم را عدم علت کافی است بعلت (اهرم و غیره) محتاج نیست (بکتاب حکماء و بجلد اول حکمت الهی توضیحش رجوع شود)

این بود برخی گفتار این حکیم عظیم که اقدم حکماست اگر شیت ابن آدم است یا غیر آن بهر حال حکیمی است الهی و دانشمند و وحد و ربانی (قدسه الله روحه و حداله روحانی)

«صولون حکیم»

(یکی دیگر از حکمای الهی که خلق را بمبدأ و معاد (خدا و قیامت) میخوانده صولون حکیم است که حکما او را از انبیاء عظام دانند و او بعد از هرمس و قبل از سقراط بوده و آراء او را حکیمان مقدم بر رأی دیگران میداشتند در سخنانش کوههای پر بهای ربانی و لطایف معارف الهی بسیار است برخی را ملخص ذکر کنیم (گوید) کرسنه حکمت و معرفت باشید و تشنه طاعت و عبادت خداییش از آنکه مانع از این دو کار پیش آید .

(باز گوید) از اعمال نیک برای سفر عالم بقا زاد و توشه برگیرید

و نیز گوید چون خیر و احسان کردی بهره‌یز تا خلاف آن که شروستم است از تو سر نزنند و گرنه شیر بر ناامیده شوی و ممکن است حدیث شریف (انق شرمن احسنت الیه) نیز بدین معنی توجیه شود یعنی از شر رساندن و منت گذاردن بر کسی که باو احسان

کرده‌ای پیر هیز نه آنکه از آنکس که در حقش احسان کردی بر حذر باش که در حق تو بدی نکند که جزای نیکی تو بدی دهد گر چه معنی دوم معروف است اما بتعلیم اخلاق معنی اول مناسب‌تر است و معنی دوم مناسب علم اجتماع است آنهم در مدینه ظالمه یا فاسقه و جاهله نه مدینه عاده یا مدینه فاضله و عالمه

و نیز گوید کار جاهل ندادن مذمت دیگران و کار عاقل طالب ادب مذمت نفس خود است .

و از او پرسیدند مشکاتر کار بر انسان چیست گفت مشکاتر از همه چیز بر انسان دیدن عیب خود است و از گفتار ناروا خودداری کردن

حکیمی از و حال عالم عقل و عالم حس (دنیا و آخرت) را پرسید و سألون گفت اما عالم عقل دار ثواب و ثبات و بقاست اما عالم حس دار هلاک و فنا و فریب است (وما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور) (و ماهذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب وان الدار الآخرة لهی الحیوان لو كانوا يعلمون)

(از او پرسیدند) که تورا بر دیگران در علم چه فضیلت است گفت آنکه من میدانم که علمم بسیار اندک و ناچیز است . (و ما او تیتیم من العلم الاقلیلا) و نیز گوید از هر چیز تازه و از دوستان کهنه را بگزین و نیز گوید ای فرزند مزاحم کن که منشأ کینه است و قریب ای مضنون در کلمات قصار امیر المؤمنین است

از او پرسیدند زندگانی چیست گفت بفرمان خدا (و محبت الهی) چنک زدن (قال علی ع) (اذا اکرم الله عبداً شغله بمحبته) چون خدا بنده‌ای را کرامی دارد زندگانش را بحب خود مشغول میسازد

سعدی فرماید:

(زنده کدامست بر هوشیار آنکه بمیرد بسر کوی یار)

رومی فرماید .

(زندگی بی دوست جان فرسودن است مرک حاضر غایب از حق بودن است)

الهی سراید

(عشق او بود زندگانی جاودانی جاودان طلب وصل یار اگر زنده جانی)



در طلعت مهر رویان انوار تو می بینم	در آینه عالم رخسار تو می بینم
عمر ابد از یکدم دیدار تو می بینم	من زندگی دارا از عشق تو میدانم
در نظم خوش گیتی اسرار تو می بینم	از نقش رخ زیبا الطاف تو شدیدا
اعراض و جواهر را مختار تو می بینم	افلاك و عناصر را مشتاق تو می دانم
هم نر کس فتان را خمار تو می بینم	زیبا گل و سنبل را از لطف تو می یابم
سبوحی و قدوسی ادکار تو می بینم	مرغان چمن درز کراوصاف تو می خوانند
هم دیده بینا را هشیار تو می بینم	هم نر گس شهارا مست رخ زیبایت
اطوار ملائک را در کار تو می بینم	در بزم فلك انجم از شوق تو می رقصد

خوش نغمه (الهی) را از فیض ازل کردی

چشم دل بینا را بیدار تو می بینم

اوهیرسی شاهز

اوهیرس از حکماء الهی و شعرای بزرگ بوده که افلاطون و ارسطو و امثالہ باشعارش در بیان حقایق فلسفی تمسک می جستند و بسخنان بلند حکمت بیانش معتقد بودند و استدلال بگفتارش در توحید و الهیات می نمودند زیرا در سخنش حکمت و معرفت و برهان و ذوق و طراوت و حلاوت بسیار بوده

از آن جمله گوید من تعجب می کنم خلق را که می توانند پیروی خدا (و رسولان خدا) کنند چرا پیروی بهائم و حیوانات کنند.

شاگرد او گفت شاید زندگی و مرگ خود را چون حیوانات مات وفات دانند
او میرس گفت پس تعجب من بیشتر شود که چگونه بدن پست خاکی فانی
خود را درک می کنند و روح شریف دراک جاودانی مرگ ناپذیر خویش را ادراک
نمی کنند .

(و نیز گوید) انسان خوب از همه چیز عالم خوبتر و بد آن از هر چه در جهان
بدتر است (و نیز گوید) نابینائی بهتر از جهل و نادانی است زیرا آخرین ضرر نابینائی
افتادن بچاه و هلاک جسم است اما ضرر نادانی هلاک روح ابدی است

و نیز در سیاست المدن

وی گوید خیری در کثرت رؤسا و تعدد فرمانفرمایان نیست زیرا رئیس مدینه اگر
یک نفر باشد يك میل و عقل و اراده واحد در ملك حکومت کنند و نظمی ناقص یا کامل
برقرار ماند و اگر چندین نفر شدند میل و انظار مخالف موجب اختلاف و اختلال شود
(و نیز گوید) عقل و علم برد و قسم است طبیعی و تجربی) و در جلد اول حکمت الهی از
کلام حضرت امیر علی علیه السلام این کلام مشروح گردید

(و نیز گوید) طالب رضا و خوشنودی عموم خلق باش نه رضای نفس خویش
(و نیز گوید) هر چه و هر که از زمین پدید آید باز در جوف زمین خواهد رفت
یعنی (کل نفس ذائقة الموت) (و گوید) دنیا جای تجارتست و وای بر آنکه در این تجارت
خسارت برد

(و نیز گوید) اگر خواهی همیشه زنده بمانی کاری که موجب مرگ و فناست مکن
(یعنی هر چه می کنی برای خدای باقی کن که ذخیره عمر ابد گردد) (ما عندکم ینفد و ما
عند الله باق)

قسم به مشق که وصل تو است عمر ابد فنا و مرگ بر آید ز کشتزار فراق
(الهی)

و گوید مرض را سبب یا زیاده و نقصان عناصر بدن است و این علاجش رجوع

بدوا و طبیبان است یا سببش هیچان غم و حزن و اندوه است و این علاجش کلام حکیمان و دیدار دوستان است

(و گوید) هر کس دانست که حیوة دنیا قید است و مرگ آزادی از قید البته مرگ را بر حیوة اختیار کند یعنی هر که مرغ روح را در قفس تن اسیر بیند و مرگ را شکستن قفس داند و آزادی مرغ قفس البته بمرگ خوشحال و شاد خاطر باشد و هنگام مرگ (فزت برب الکعبه گوید) و هر که مرگ را فنا پندارد البته از آن مفهموم و ترسان و لرزان است.

(غزل لاهوتیه)

زدام طبیعت پریدن خوش است	گل از باغ لاهوت چیدن خوش است
بکاخ نجر د نشستن نکوست	در آنجا رخ یار دیدن خوش است
می عشق نوشیدن از دست یار	از آن باده جان پروریدن خوش است
نسیم می وزد تا ز باغ وصال	چو گل جامه تن دریدن خوش است
توئی خوش نوا مرغ باغ الست	در آن آشیان آرمیدن خوش است
پر و بال دانش گشودن رواست	زدام علایق رهیدن خوش است
ازین شهر و این خانه تا کوی دوست	چو آهوی وحشی دوییدن خوش است
ازین دیو و دد مردم پر غرور	همی کنج عزالت خزیدن خوش است
همه شب بامید صبح وصال	چونی ناله از دل کشیدن خوش است

(الهی) زشوق غزالان عشق

بصحرای وحدت چریدن خوش است

و نیز گوید عالم جاهل را شناسد چون روزی جاهل بوده اما جاهل عالم را نشناسد

چون وقتی عالم نبوده است و نظیر این در کلام حضرت امیر است

و نیز گوید مدح خود گفتن هر چند بحق باشد ناپسند و نارواست

و گوید خدا را بشناس که وظایف انسانیت را بدانی یعنی انسان هنگامیکه خدا را

شناخت دیگر جز او را نپرستد و غیر او معشوق و مطلوبی ندارد) یا بن آدم خلقت الاشیاء
 لاجلک و خلقتک لاجلی (ای انسان من همه را برای تو و ترا برای خود آفریدم
 و گوید در امور عالم حسی بهترینش متوسط آنهاست و در امور آخرت و جهان
 عقلی بهترینش افضل و اکمل آنهاست
 و گوید پدر حقیقی من آنست که روح مرا تربیت بعام و معرفت و حکمت کند نه
 پدر جسمانی

و گوید طبیعت کارخانه صنع حق و مجرای اراده خداست این تعالیم بحقیقت
 گفتار آسمانی است پس او میرس مردی چون حافظ و سعدی و مولوی عارف الهی و شاعر
 آسمانی بوده است رحمه الله تعالی

ذیمقر اطیس

یکی دیگر از حکماء و اطباء ذی مقر اطیس است

ذی مقر اطیس حکیم معاصر با بقراط است که واضع عام طب و بابو الطیب معروف است
 و او در فلسفه و خصوص در مبادی عالم کون و فساد دارای آرائی است متقن که
 ارسطو بر رأی استادش افلاطون مقدم میداشتند از آراء این حکیم است که فضای ناهنتهای
 عالم را خلاء پنداشته و اصل مبداء عالم را در خلاء ذرات بی نهایت و اجرام صفار میداند
 که با جسام ذی مقر اطیس معروف شده و آنها را غیر قابل تجزیه و قطع و متشابه النوع و
 دارای احوال و اوضاع و حرکات مختلف دانده عقیده متکلمان اسلام که قائل با جزاء لایتجزی
 (جزءائی) شدند تقریباً قول همین حکیم است و خلافاً را بجو و اجرام را بآب در حال بخار
 توجیه توان کرد تا همان بیان حضرت مراد باشد و (از سخنان اوست) مادامی که شهوت
 و غضب بر تو حاکمست نباید نام انسان بر خود نهی

(و نیز گوید) نفع دنیوی که در او زیان بزرگ اخروی باشد نفع نشمارید و ضرر کوچک
 دنیوی که نفع ابدی عظیم اخروی در اوست زیان ندانید
 (و گوید) چنانکه لازم است انسان بدن را از کثافت و پلیدی ها پاک و پاکیزه دارد
 همچنان لازمست دل و جان را از مکر و خدعه پاک و مبرا سازد (قد افلح من ذکیها)

و گوید آنکو در ایمان بخدا و درك علوم و حقایق بسخنی قانع باشد مانند آنکس است که از طعام بیوئی اکتفا کند (نظیر این در کلمات حضرت صادق علیه السلام است) (نقاشی) بدو گفت خانه را کج کاری کن تا بر آن نقاشی کنم نیمه قراطیس گفت تا اول نقاشی کن تا من بر آن نقش کج کاری کنم (یعنی مرا حاجت بنفش تونیست)

و گوید علم و حکمت را باید بعد از تزکیه نفس و پاک شدن از عیوب خود بینی تحصیل کرد.

علم کز تو تونیستاید جهل از آن علم بد بود صدبار

(و گوید) چون انسان خود را نیافریده است (بلکه خدایش وجود بخشیده) لذا در اصل گوهر خود تصرف نتواند کرد و در تغییر فطرت و در آثار خلقت و افعال جسم و جانش بی مشیت و حول و قوه الهی کاری از پیش نتواند برد (لاحول و لا قوة الا بالله) این بود بعضی سخنان حکیمان بزرگ الهی که از نظر شرح خطبه و ظهور برتری کلام آن بزرگوار بر تمام دانیان عالم (که همه در مبادی آفرینش حیران و سرگردانند و گفتارشان مختلف است) مذکور شد و انشاء الله از کلمات کهر بار قصار آن حضرت گفتاری آسمانی باز بر اثبات این حقیقت خواهیم آورد تا بلندی مقام او در ان گفتار حکمت آثار پدیدار آید و در حقیقت چنانکه رسول اکرم فرمود (۱) علی ع باید با انبیاء مقایسه شود که او سلطان حکماء الهی و آنان بر تبه شاگردان آن بزرگوار ندا کنون (بشرح بقیه خطبه پردازیم) حضرت ۴ فرمود خدای متعال جو را شکافت سپس در آن عنصر آب را آفرید و جاری ساخت و آب انعم است از حال بخار و مایع بودن (فاجری فیها ماء متلاطما تیاره مترا کما ذخاره فحمله علی متن الريح العاصف و الزرع القاصف)

سپس خدای متعال جلت قدرته در آن جوی پهن و فضای بی انتها آبی جاری کرد و آن آب بدین اوصاف بود که تلاطم سخت و امواج شدید داشت و بسی متراکم و بر روی هم سوار و استوار بود دریائی بسیار ذخار و عمیق پس آن دریای ذخار را بر پشت تند باد سخت سرکش و بسیار شدید قرار داد شاید یعنی دریای آب که بحال جریان بود بقوه باد بهر جانب مانند ابری متراکم میکشید و آبرا بهر سو میکردانید و جمع و تفریق میکرد

(۱) رسول اکرم فرمود (من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في حلمه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب)

و در هم می آمیخت و مرکب با باد و بشکل بخار میگرد چنانکه ابر و باران را در فضای عالم بر پشت باد نهاده اند که باد های شدید با قوت و قدرت ابر و باران را بر پشت گرفته و بهر کجا که مأمورند می کشانند و هر مکان فرمان الهی باشد می بارند و اهر شهر و دیار بهر شهر و دیاری که مصلحت و مقتضای حکمت است طبق امر تکوینی حق حرکت میدهند و آب فرمان بردار و باد فرمانده او بامر خداست (فأمرها برده و سلطها علی شده و قرنها الی حده) سپس ایزد متعال فرمان بباد داد تا آب را از آن جانب که در جریان است تواند باز گرداند و بجانبی دیگر رهسپار سازد و باد را مسلط کرد تا سخت بیند و بحد و اندازه برساند که شاید تجمد آب جاری مراد باشد و بحد و اندازه مقرون گردانیدن کنایه است از تکالیف و تداخل که حال جمودت و جریان و بخار شدن است تا بهر کدام مصلحت و مقتضای حکمت است رساند خلاصه آنکه آب را خدا بر پشت باد قوی نهاد و باد را مسلط بر هر گونه تصرف و حرکت مکانی و غیره او گردانید و باد با علم و هوش مأمور خدا برای اجرای فرمانست و آب مطیع فرمان باد (فالماء من فوقها دفیق والهواء من تحتها فتیق)

آب از بالای بادی که بر آن سوار است تند میجهد و هواء از زیر راه جهیدن بر آن می کشاید شاید یعنی آب حال بخاری پیدا میکرد و ببالا میشتافت و هواء از زیر راه آب را برای صعود می کشود و در اثر تحریک و تحرك آن آب باباده متجدد الوضع و مرکب الهویه میشد (و در اثر ترکیب مزاج و استعداد فیض از عالم وحدت میافت) (ثم انشاء سبحانه تعالی ریحاً اعتقم مهدها و ادم مربها و اعصف مجراها و ابعده منشاها) آنگاه خدای متعال بادی دیگر را (غیر باد اول) بیافرید که آن عقیم و نازاینده و دایم و شدید و مجرّی آن دور از اندیشه فهم بشر است که عقول را در سر خلقت و کیفیت نظام آفرینش راه نیست و آن باد برای حامله کردن ابرها و درختها نبود تنها بادی سخت و استوار و ثابت مأمور برای جنبش و تحريك شدید آب بود

«کلام وحی و مقالات نبوت و ولایت محمول بر تمام معانی است» چنانکه در

حدیث معصوم است که (کلامنا صعب مستصعب لایفهمه الا نبی مرسل او ملک مقرب او مؤمن امة حن الله قلبه بالایمان) پس ممکن است آن بزرگوار در این سخنان که بسیار بلند و عمیق

است و فهمش بر شارحین مشکل و صعب و مستصعب است کلامش در باطن باطن ناظر باشد با اساس کلید جهان آفرینش از مجرد و مادی و سماوات مذکور بعدنه تنها فلکیات و کرات نورو آسمان حسی باشد بلکه تمام عوالم عقلی و حسی منظور حضرت است بنا بر این شاید مقصود از جو فیض مقدس و نفس رحمانی است و آب وجود منبسط بر ماهیات امکانی و باد مقام علم عنائی است که بر ماء وجود که علم فعلی است حاکم است زیرا عالم فعلی تحت فرمان علم عنائی و نظام کیانی تحت امر نظام ربانی است یا بعبارت دیگر جو ظرف مشیت الهی و آب رحمت و اسعه نامتناهی ایزد متعال است و باد اول مقام قدرت و دوم مقام اراده و قوه منحصص امور و مصور صورت و روز بد مقام استعالی ممکن اشرف بر اخس و سماوات و مهر و ماه و انجم عقول و نفوس و اطوار ملائک آسمان پس همه معانی اعم و مفاهیم اشم از ظاهر و باطن است چنانکه باز اشاره خواهیم کرد

(اما بنا بر معنی ظاهر که آب و باد دو عنصر باشد)

باد ثانی همان قوه است که ماء و برهم زدن دو عنصر آب و هوا (یعنی باد اول) است که در اثر تحریک شدید دو عنصر آب و هوا آن دو با هم ترکیب و امتزاج و تألیف و ازدواج کنند تا جوهر مرکب مانند زبد شود و آنکه در نتیجه ازدواج مستعد قبول نفس رحمانی گردد و فیض وجود صورت و کمالات نوعی بر او افاضه شود و عنصری لایق و قابل برای خلقت آسمانها و زمین از آن پدید آید (فامرها بتصفیق الماء الذخار و انارة موج البحار) پس حق بآن باد ثانی فرمان داد تا آن دریای ذخار و آب و بخار متراکم و بادی که آب بر پشت آن استوار بود بسیار شدید مانند مشک بهم زد و بر سرهم کوید و زیر و زبر کند تا تصغر و تألیف و ترکیب یابد و در خور افاضه فیض گردد چنانکه آب نطفه مردوزن در اثر تحریک و نفخ باد شهوت مزاجی مستعد و قابل صورت انسان گردد (فمخضته محض السقاء و عصفت به عصفها بالفضاء) آن باد هم فرمان حق را اطاعت کرد و آنچه ماء و برهم زد از جنبانیدن و تحریک و زیر و زبر کردن و آن آب بی حد و اندازه را با باد اول درهم آمیخت و در آن فضای بی انتها برای قبول فیض مهیا گردید (۱)

(۱) فتق شکافتن و کشودن عقم ناذا مهیب محل و مبداء جریات باد مرب مکات تقویت و تربیت و صفق کف بهم زدن آب بلعیدن آب و سیل شدید و بزرگ و بلند شدن آب

(نرداوله علی آخره وساجیه علی مائر حتمی عب عبابه ورمی بالز بدر کامه فرغه
فی هوا منفق وجو منفق) آن باد سخت آب دریای زخار را چنان برهم زد که اول او را
بآخر باز گردانید و اجزاء بطئی الحركة را بر فراز سریع نهاد تا آنکه آن سیل عظیم را
در آن فضای کشاده همرا بیالا کشید

و کف بر سر آن دریای ذخار در اثر حرکت سخت پی در پی پدید آمد سپس
آن کف را بر هوای شکافته و جو پنهان را بلند گردانید و از آن آسمانها آفرید و شاید از
فتق اجواء فضای کون که ظرف مشیت ازلی است مراد باشد و آب رحمة واسعة و مشیت
فعلیه که ماء حیوه ساری در ظروف ماهیات امکانی و وجود منبسط بر کلیه اشیاء است و
حمل آب بر روی بادند استواری وجود بر روی عشق و ظهور آثار آن از فعالیت و تحریک
شوق و که مرا نب وجود را تنها عشق و شوق زیر و زبر تواند کرد و همه موجودات بتبعیت
از حب الهی که (احبت ان اعرف فخلقت الخاق) محکوم عشقند

(همه محکوم عشقند این قوافل شتابان کوبی کو منزل بمنزل

و شاید غیر از این مقصود باشد بهر حال فرمود

(فسوی مند سبع سموات جعل سفلاهن موجام کفو فواو علیاهن سقفا محفوظا و سمکا
مرفوعا بغیر عمد یدعمها و لادنا دینتظمه ائم زینها بزینة الکواکب و ضیاء الثواقب و اجری
فیها سراجا مستطیرا و قمرأ منیرافی فلك دائر و سقف سائر و زقیم مائر)

سپس خدای متعال عز سلطانه از آن کف مجتمع بر روی آن بحر متلاطم ذخار هفت
آسمان دوار را بصورتی کامل و نظمی زیبا بیاراست و آسمان زیرین را موجی (یعنی فلکی
متحرك) و استوار کرد و زیرین را بنائی رفیع و طاقی محفوظ از هر خلل و فساد گردانید
(یا محفوظ از سقوط و خرابی یا محفوظ از تصرف خیال و اندیشه یا محفوظ از ورود شیاطین
جن و انس) و این کاخ رفیع را بی ستون بیاراست و آن خیمه وسیع را بی عماد منظم بر
افراشت آنگاه آن ایوان سپهر را بانور ستارگان و اشعه انجم رخشان زیب و زینت
بخشید و چراغی چون خورشید تابان که نورش همه را فرا گیرد و ظلمت کده عالم را روشن
سازد در آسمان گردان ساخت شبرادر سپهر دوار فروز و زیب دیگر بظهور انجم تابان داد

وروز را حسن و جمال دیگر بطالع خورشید رخشان شب منظره فلک بس تاریک و حیرت انگیز
است ماه تابان را شمع انس در بزم عالم افروختند تا خلق کور کورانه با آسمان ننگرند
(فارجمع البصر هل نری من فتور)

گوئی حضرت در عبارات زیبای (سراج آماستطیر او قمر منیر افی فلک دایم و سقف سائر)
صاحب نظر اثر ابد ما شای دو منظره زیبای شب و روز آسمان دعوت فرمود که اهل بصیرت باین
کاخ رفیع بشگردند و از نظام آسمانی که دانشگاه الهام علم و معرفت است حکمت الهی فرا
گیرند و از خورشید و ماه و انجم درس وجود و شوق و عشق بیاموزند و بعقل و فکر پیوسته
راه طاعت و معرفت پیش گیرند

(منظره پر غوغای شب و روز آسمان)

آری شب و روز عقل میبرد و عشق میطلبد که یارب آسمان چیست خورشید و ماه
و انجم کیست در این سیرو گردش دایم این قافله بکجا میروند شب عشق پرسد یارب این
خیمه خضرا چیست این انجم رخشا و بزم دلارا از کیست روز عقل گوید یارب این پرده
زرنکار که راست؟ و اختر سیار و گنبد دوار چرا میگردد عشق پرسد یارب این دریای
پر آذر و بحر پر کوهر و اقیانوس پنهاور چیست عقل گوید یارب این دشت عبرت و باغ فکر
و بوستان بهجت از کیست؟

یارب این قلزم بی پایاب و خیمه بی طناب و عرصه پر انقلاب چیست؟
یارب این طاق نگون و سقف نیلگون و قصر بی ستون چگونه بنیاد گشته است؟
کیست که بشب شمع ماه را در این محفل افروخته و روز روی خورشید را در این
بزم رخشان ساخته؟

یارب این انجم ثابت و سیار و طارم بر نقش و نگار و قافله بی قرار و قافله سالار کجاست؟
یارب این چراغ رخشنده و آفتاب تابنده و شعاع فروزنده زهره و ماه را که افروخته؟
یارب این فضای بی انتها و کاروان حیرت زا و سیاحان فلک پیما کجا میروند
یارب این محفل شکفت انگیز است یا بساط نشاط آمیز یا معرکه رستاخیز؟ آنجا
چه خبر است عشق گوید این خوشترین بزم شهود یا مدار قوس صعود و یا قلزم بی

کراته نامجدود است عقل گوید این گردش لیل و نهار سیاره بی قرار روان با مرایزد قهار
 است عشق گوید این مشتاقان آسمانی و سیاحان روحانی و عاشقان سبحانی مجذوب حسن
 معشوقند عقل گوید این نظام سیار و ثبات و اختراع و هابط را منظمی ینظم انم احسن
 میگرداند و محرکی بمشرق و بمغرب میکشاند و قافله سالاری بمنزل مقصود میرساند عشق گوید
 این کاخی است از سلطانی بی مثل و مانند عقل گوید این بنیانی است بر تر از فهم خردمند روز
 آسمان بسکه دلفریب و داستانست کوئی جمال غلمان و بهشت رضوان است شب از
 بس مدعش و مو حش و قیر کون و عبیر آکین است کوئی زلف حورالعین است شب منظره
 فلک چندان حیرت انگیز است که اهل دلمادهوش میسازد و هوش از سر میر باید روز
 چنان رؤیت آسمان دلرباست کد بی دلانرا بجوش و خروش میآرد و گاه کریان و گاه
 خندان میسازد و روز را فشانی شعاع خورشید عجیب و شب اشعه رنگارنگ کواکب دلفریب است
 شب این عمارت بی ستون و کرات سرنگون خرد را بعالم عشق و جنون میکشد
 روز مرغ روان بباغ دوست پر میکشاید و شب بلبل جان بد کریار خوش میسراید
 شب خدا جویان را بیدار روز ایند پرستان را هشیار میسازد شب این عرصه گهر
 بار عاشقان را بیدار میدارد و دلها را چون زلف معشوقان پریشان حال میکرداند روز این بنای
 خوش منظر خیال هوشمندان را بمبهوت میسازد شب عقل فرزانگان را مست صهبای لاهوت
 میگرداند یارب این شاهدان زیبای ماه و انجم بزم فلک رقاصان و بمحفل کیوان بجاذبه
 عشق تو سر گردانند

(کیست که میدهد بماه این همه حسن و دلبری

زهره عشق پرورد شوق دهد بمشتری

ناز دهد بهر صنم غمزه دلفریب هم تا که ز حور دلبر دجلوه نهان کند پری

این سینمای وجود است یا تماشاگاه اهل شهودی شك از عرصه آسمان منظری

شور انگیز و باغی دلکشاتر فیست متفکرانرا شب باغی است روان پرور و صاحب خردانرا

بزمی است نکو منظر

تعالی الله ازین سیماب کون دریای حیرتزا روان پرور نشاط آور خرد کستر خیال افزا

عقل بتماشای آن بر حیرت و عبرت و فکرش میفزاید و روح به عالم بی نهایت عشق می پیوندد و بمبدأ سبحان و معاد جهان بی پایان ایمان می آورد که (ربنا ما خلقت هذا باطلا چند لحظه ادامه فکر در این عرصه بی حدارزه بر اعضای هوشمندان می افکند و دل را بوادی هیمن میکشاند

چون شب کشد کار ما بحیرت	در انجم و کاخ نه رواقش
مطرب نواز د نوای عشاق	ساقی دهد باده دهاقش
کارد براه حجازم . . از شام	ذکر حق و نغمه عراقش

(الهی)

عاشق از شهود ایوان باشکوه و جلال - سلطان حقیقت مستغرق نشاط و بهجت و مست عشق و جد و اشتیاق گردد و جمال کل الکمال معشوق را در این پرده پر نقش و نگار مشاهده کند (بتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) الحق آسمان آینه حسن آن شاهد پیدا و پنهانست و نظم آن دلائل حکمت و آیت وحدت و نشانه قدرت مهندس ازل است هر که در این ایوان رفیع فکر و نظر بیشتر کند ایزد شناس تر گردد و سلطان این ایوان را بچشم دل عیان بیند

قرآن مکرر فرماید که خردمندان غور در این فضای بی انتهای کرات نور کنند و آن اشعه رخشانرا بچشم عقل و دانش عوالم بی پایان بنگرند
(که هر شععی در این محفل جهانی است زمینی یا زمین و آسمانیست)

تادری عالم حیرانی خدایرامشاهده کنند (اف بر مادی) و فهم تیره و عقل قاصر و همت پست او که در زندان ماده ظلمانی محبوس است و سر بالا نمیکند تا از آسمان که بهترین مکتب الهامانست درس حکمت الهی گیرد و بحقیقت دریابد که همدر گردش دائم بطاعت و رکوع و سجود و عبادت ایزداند و بآن حسن و کمال بی نهایت تقرب میجویند
(همه هستند سرگردان چون پرکار پدید آرنده خود را طلبکار)

(اذ قلنا للسموات والارض اثنی طوعاً او کرها قلوا انا طاعة مین) اشعاری چند در وصف کاخ حیرت انگیز آسمان سروده ام بمنظور شرح کلام حضرت ذکرش مناسب است

(قصیده رضوانیه)

ای کاخ سپهرای بلند ایوان
 ای سقف رفیع ای خجسته خرگاه
 ای انجمن دلبران انجم
 چون شب برخت دیده برکشایم
 که جلوه مه میزند ره دل
 باغیست فلک پرز سنبل و گل
 برخیز و سحر بنگر آسمانرا
 برخیز و بین ماه واختر انرا
 تا چون دل من در حجاب حیرت
 بینی همه از حسن یار مبهوت
 بینی همه را ز کردوست براب
 بینی همه را عاشقان مشتاق
 بینی همه را دل نثار دلبر
 بینی همه با عشق کشته سیار
 بینی همه در طاعتند و تسبیح
 صاحب نظر است هوش مدهوش
 ای خفته بغفلت شبی بهوش آی
 گاهی چو (الهی) بدیده شوق
 تا آب شود آتش از هوایت
 تا بر زنی از دام خاك بر عرش
 دادار ز خدا رو بخلق کردی
 آه از ندهی دل بنواز دلبر
 دل آینه ساز از صفا که بینی
 ای حجله خورشید و ماه تابان
 خرگاه بلند آفتاب تابان
 ای بزمکه زهره خوش الحان
 حیران کندم اختران رخشان
 که غمزه ناهید نار پستان
 بر دیده بینای هوشمندان
 ای غافل از این باشکوه ایوان
 زیبا و دلآرا و مست و حیران
 بینی رخ زیبای سرسبحان
 یابی همه از وجد و عشق رقاصان
 یابی همه را عشق یار در جان
 یابی همه را بندگان فرمان
 یابی همه را جان فدای جانان
 یابی همه بایار بسته پیمان
 یابی همه با نالداند و افغان
 ارباب خرد راست عقل حیران
 بکشاسحر از خواب نازچشمان
 بنگر تو در این سقف عشق بنیان
 تا بحر کنی بر ز چشم کریان
 تابش نوی از مرغ عرش الحان
 وای اردل و دین باختی بشیطان
 حیف از نکنی جان نثار جانان
 آن شه که ز پیدایی است پنهان

یارب بتجلاى عشق آناه
 ناسینه شود رشك طورسینا
 زن چنك (الهی) بزلف دلبر
 چون دل شود از درد و غم پریشان

(در قصیده طغرائیه سروده ام)

از خواب سحر چو دیده بگشائی
 بزمی خوش و اختران بتی دلکش
 بزم عجیبی است محفل گردون
 هر گوشه آسمان بتی رقصان
 رقصی بنوای شوق شورانگیز
 چون نغمه ذکر قدسیان در چرخ
 انجم همد شاهدان شاهد باز
 نظامی است عیان عنظمی پنهان
 یابی بسماع دل در آن محفل
 خوش قصه و خوش ترانه است آنجا
 نقشی نه که در بساط گردون نه
 مرغی چو الهی اندرین گلشن
 بر چرخ نگر که بی تماشانیست
 این بزم شکفت هیچ شه را نیست
 شور و طرب است و هیچ آوازیست
 کس نیست که مست میسر و پانیست
 در پرده انجم است و غوغا نیست
 سازی خوش و دلکش و دل افزانیست
 آن شاهد شاهدان هویدا نیست؟
 پنهان نه، که چون وی آشکارا نیست
 وجدی که بیمار گاه کسرا نیست
 هر گوش بران ترانه شنوا نیست
 رنگی نه که در سپهر خضرا نیست
 حالی بنوای عشق کو یا نیست

(این بخت بدیت نیز ذکرى مناسب مقال گفته ام)

شنیدستم شبی شب زنده داری
 همی دید آن نظر باز شبانه
 فلک میدید و اهل از دیده میسفت
 دل و دیده سپرد آن خوش نظاره
 بمشکین طره شب شانه میزد
 گهی باز هره کردی مهره بازی
 ز لعل ماه گاهی بوسه میخواست
 کهی ابری نقاب ماه میکشت
 بگردون داشت چشم اشکباری
 کواکب را بچشم عاشقانه
 بیاد حق سخن با ماه میگفت
 بگیسوی شب و نیاز ستاره
 وز آن راه دل دیوانه میزد
 کهی بامشتری خوش دلنوازی
 نشاطش میفزود و غصه میکاست
 ز نیاز مهوشان آگاه میکشت

لبش خوش نغمه سبوح میزد	دلش در پرده ساز روح میزد
بیماد آوردش از یار نهانی	تماشای جمال آسمانی
بچشمان در تماشای سماوات	بجان باروی جانان در مناجات
حدیث دل بشام تار می گفت	غزل بر باد زلف یار می گفت
نظر بر انجم درخشنده میدوخت	بحیرت هم چو شمع بزم می سوخت
همی گفتار الهی یا الهی	مرا بر آسمانات نیست راهی
تو آگاهی فراز آسمان چیست	فروزان ماه و تابان اختران چیست
کهرهائی بود درخشان کواکب	و یاروشن چراغی نجم ثاقب
که بنشانند این بتان بر طاق مینا	در آنان کرد حیران چشم بینا
سروش غیب گفتش ناگهانی	خدابین شو ز نقش آسمانی
که هر شمع می در این محفل جهان نیست	زمینی باز مین و آسمانی است
در این آئینه حسن یار پیدا است	بچشم جان رخ جانان هویدا است

(کلام امیر المومنین را مانند قرآن ظاهر و باطنی است)

در شرح این قسمت از کلام حضرت کد فرمود (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء) تا آنجا که (ثم فتق ما بین السموات العلوی) سابقاً گفتیم انشاء اول شاید عوالم عقلی و (ثم انشاء سبحانه فتق الاجواء) عوالم حسی مادی مراد باشد اما اشاره شد که ممکن است انشاء اول وجود انشاء در مقام علم عنائی و نظام ربانی و ثم انشاء در مقام علم فعلی و نظام کیانی اعم از عالم عقل و حس مراد باشد پس چنانکه ممکن است حمل بر ظاهر کنیم و مراد از جو فضای عالم جسمانی باشد و خلقت آسمان و زمین حس و آب و باد هم این دو عنصر مادی و از حرکت حرکات وضعی و این حسی و هم کذا سموات و انجم حسی الخ (چنانکه کلام برخی حکما را برای شرح این معنی آوردیم) همچنین ممکن است یا بمقتضای اینکه الفاظه و موضوع بر معانی عام و اعم است غرض از کلام آن بزرگوار معنی بلند تر و اعم از مبادی جهان حس و محسوس باشد یا باطن کلام شامل جمیع عوالم آفرینش باشد از مجردات و مادیات بنا بر این شاید بطور اجمال غرض از فتق الاجواء و گشودن فضای بی پهنای انبساط رحمت و اسعه بی انتهای الهی است بر کلیه ماهیات امکانی باشد و آب در (فاجری فیها ماه) مقام ظهور قدرت و

علم فعلی الهی باشد که (ومن الماء کل شیء حی) یعنی همان ماء حیات ساری در تمام ذراری و ظروف قابلیت ممکنات که کلیه عوالم غیب و شهود عقلی و حسی عالم امر و خالق ملک و ملکوت و جبروت بآن ماء وجود موجود شدند و باد اول در (حملہ علی متن الريح العاصفه) تسلط علم عزائی و تصرف قدرت و مشیت نافذ الهی بر جمع نظام کیانی باشد و باد عظیم ثانی عالم تقدیر و موطن قدر عینی که محدود و محدود و مقدر باندازه و قدر راست مانند عالم مثال و اجسام برزخی و عالم حس و اجسام مادی که این هر دو عالم محدود و متقدرند و مراد از زبد و کف در (فرمی بالزبد) لب و لطیفه وجود است و سماوات یعنی مراتب عالیہ موجودات و خورشید ماه عقل و نفس کلی و فتق سموات و خلق فرشتگان در آن ایجاد حقایق روحانی و انواع ارواح ملکوتی و سماء علیا عقول عالیہ عالم جبروت و سماء سفلی یا ملکوت سفلی و عالم برزخ یا عالم ناسوت مراد باشد پس ممثلی شدن سماوات از اطوار و انواع ملائکه مراد ایجاد و اشراق از عالم لاهوت و نظام ربانی بر عالم جبروت و ملکوت و ناسوت و خلق جمیع قوای غیب و شهود است از طبقات عالی مهیمین و عقول قادسیه و حاملان عرش و کرسی و ساجدان و راکعان و غیره که همه بطاعت مشغولند چون تمام قوای عقلی و روحی و حسی همه باعوش و دانش و روح ملکوتی اند و بفرمان حق در نظام عالم خلق مشغولند و معنی ملک موجودات و قوای است جوهری که بامر تکوینی حق و بشوق طاعت وی بکار نظام آفرینش مأمورند و (لایسبقونه بالقول و هم بامرہ یعماون) (چنانکه ممکن است) از زبد مراد لطیفه اجسام باشد و از سماوات افلاک و انجم و کرات بی نهایت عالم جسمانی باشد و زمین اجسام عنصری بساطط و مرکبات و موالید معادن و نباتات و حیوان و انسان و ملائکه فیما بین آسمان ها روح متعلق بخصوص هر یک آنهاست و باقوای فاعله که بامر حق بکار انتظام آسمان و زمین و تربیت انواع موجودات حسی آن مشغولند (و حضرت در این خطبه هشت یانه نوع از انواع ملائکه را ذکر فرموده که انشاء الله بیانش بیاید) در هر صورت شاید کلام آن بزرگوار در آسمانها ناظر بایه مبارکه که

(ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لهال و للارض امتیاطو عاؤ کرها قاتا انینا طامین
ففضهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنیا بمصابیح و

وحفظاً ذاك تقدير العزيز العليم) و دخان در آید دیگر و زبدر خطبه که گفتیم لطیفه و لب اجسام است شاید یک معنی باشد که دخان هم جسم لطیف مستعلی و طافی بر اجسام کثیفه است چنانکه زبدر طافی بر آب و مستعلی بر آن است

(خلاصه مقال)

آنکه الفاظ موضوع بر معانی عامه اند و مختص بظاهر و معانی حسی همه مورد نیستند چنانکه هر گاه در آیات و اخبار الفاظی مانند قلم یا لوح محفوظ الهی یا ید الله و عین الله یا میزان و صراط خدا و غیره اطلاق شود بی شک قلم

جمادی و لوح حسی و چشم و دست ظاهری مراد نیست بلکه معانی اعم از ظاهر مراد است قلم شاید مقام عقل کلی است که مظهر احدیت است و دران حروف و کلمات و ارقام روحانی همه بنحو وحدت جمعند و لوح نفس کلیه الهیه است که اشیاء در آن بنحو کثرت بظهور آیند (چنانکه در شرح فصوص اطلالت الاحدیه فصار قلم او اطلت الکلیه فصار لوحاً) بیان گردید که چنانکه حروف در قلم بنحو وحدت و در لوح بنحو کثرت موجود است پس قلم ظل مقام هویت حضرت احدیت است و لوح ظل مقام الهیت که مجمع کلیه اسماء و صفات است و ظهور کثرت شئون الهی همین گونه ید الله و عین الله استعاره از قدرت کامله و علم فعلی حضوری است و سماوات در شرع و در لغت تنها بمعنی اجسام فلکی نیست بلکه بمعنی اعم مراد است سماه جهت علو و اراض جهت سفلی است پس مقصود از سماوات در آیات و اخبار و در این خطبه بعید نیست و دور از حقیقت نخواهد بود که حمل بر مراتب عالی و مقامات رفیع و وجود شود و تا آخر کلام حمل بر عموم معانی عقلی روحانی و موجودات حسی جسمانی باشد که اشاره شد نه خصوص جسمانیات و محسوسات عالم

کلام العلی علی الکلام

خصوص کلام العلی علی الکلام است و بر تمام معانی ظاهر و باطن شامل است و در سخنان آن بزرگوار ادله بر معنی ظاهر مانند ذکر آب و باد و آسمان و خورشید و ماه و غیره و قرائنی نیز بر معانی عقلی و صارف از معنی ظاهر موجود است چنانکه در وصف یک طبقه از فرشتگان فرموده

(و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم المارقة من السماء العلیا اکتافهم) که این

فرشتگان قدمشان در پست ترین زمین و شاندا آنها از بلند ترین آسمان بالاتر است و همچنین ذکر ملائکه و حی مانند جبرائیل که مناسب باطن است پس لایق تطبیق بر معانی ظاهر حسی و معانی باطن عقلی هر دو خواهد بود لذا از آنجا که فرمود (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء تا ثم فتق ما بین السموات العلی) بتواند بیان نظام عالم حسی و آسمانهای جسمانی و کرات نورانی باشد و بشاید که شرح نظام و انتظام کل آفرینش و کیفیت صنع و ابداع تمام مملکت و ملکوت باشد و سماوات مراتب عالیّه وجود و شمس عقل کلی و قمر نفس کلی و (انجم نفوس جزئیّه و اطوار ملائکه جمیع قوای عامله در جمیع عوالم حسی و عقلی منظور باشد) (انشاء اول) که سابق گفتیم شاید اشاره به عوالم عقلی است بر عالم علم غنائی و نظام ربانی محمول باشد و ثم انشاء دوم بر نظام کیانی مجرد و مادی که اول مقدم بر ثانی است

(بر سر مبحث دوم)

پس حضرت فرمود خدا ما بین آسمانها را شکافت و اطوار و انواع فرشتگان در آن آفرید و آنگاه بکلمه (منهم) چهار نوع از انواع ملائکه آسمانی را ذکر فرمود که باز تشریح و تقسیم حضرت آن چهار نوع را نه طایفه منقسم گردانید بدین ترتیب

۱ ساجدان ۲ را کمان ۳ قائمان ۴ مسبحان ۵ امنای و حی رسولان ۶ مأمورین قضا و قدر ۷ حافظان بندگان ۸ کارکنان بهشت رضوان ۹ ملائکه با عظمت عرشیان کداینک بشرح آنان می پردازیم (ثم فتق ما بین السموات العلی فملاهن اطوار من ملائکته منهم سجد و لا یرکعون و رکوع لا ینتصبون و صافون لا یتزایلون و مسبحون لا یسئمون لا یغشیهم نوم العیون و لا سهو العقول و لا فتره الابدان و لا غفلة النسیان)

آنگاه خدای متعال ما بین آسمانها را گشود و با انواع فرشتگان بینباشت که بعضی از آنها تنها بکاز سجد و برخی بر رکوع و بعضی بقیام و برخی بذکر تسبیح الهی علی الدوام بی هیچ فتور و خستگی مشغولند و ابداً خواب و سستی و سهو و نسیان در آنان راه ندارد زیرا خواب و خستگی و سهو و نسیان برای بشر است که اسیر ماده و جسم عنصری است و محتاج تغذیه و لوازم طبیعت حیوانی اما فرشتگان سماوی عالم قدس از این اوصاف مبرا و از لوازم قوای مادی حیوانی منزهند حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله باین فرمود (یا اباذر من

می بینم آنرا که شما نمی بینید و می شنوم آنچه را نمی شنوید) یعنی ملائکه سماوات را می بینم و تسبیح و تقدیس و ذکر آنرا می شنوم)

(اطت السماء وحق لها ان تأت ما فيها موضع قدم الا فيها ملك قائم اورا كع او ساجد واضع جبهته لله)

آسمان را هر قدم فرشته بقیام و رکوع و سجود و ذکر و تسبیح مشغول است و اگر شما میدانستید آنچه را من از غیب عالم میدانم همی اندک خندان و بسیار گریان بودید و از لذت زنان و دیگر حظوظ نفسانی در گذشته و روی صحر او بیابان می گذاشتید (حدیث شریف بقیه دارد) برخی ملائکه آسمان را نفوس مطهره در افلاک پنداشتند و قوای محرك کرات نور و چون حرکانشان را شوقی دانستند قوای مدرکه شوقیه را ملک موکل بر تحریک و گردش آسمانها تصور کردند و اگر مراد با آسمانها نه اجرام فلکی بلکه مراتب عالی موجودات مجرد باشد و فرشتگان آسمان عقول قادیسه و انوار قاهره تولید و عرضیه عالم قدس انساب است و مؤید این توجیه است آنکه در احادیث معصوم رسیده که قوت و غذای فرشتگان ذکر و تسبیح و تقدیس و عبادت خداست عز سلطانه

(حد ملائکه نزد متکلمین)

متکلمین ملک را اجسام نورانی لطیف ربانی دانند که بالطبع آنها خیر و سعید و قوی الجسم و سریع العمل و الحر که و مقتدر بر هر کار حیرت انگیز و قادر بر تشکل بصورت های گوناگون (جز کلب و خنزیر) و بر افعال نیک و از عبادت و ذکر و تسبیح و تقدیس الهی و دیگر اعمال صالح و معصوم از عصیان و خطا زیرا چنانکه در قرآنست آنان (عباده کرمون) باشند که (لا یسبقونہ بالقول و هم با مره یعملون) و ملائکه را مقامی معام و حدی محدود و کاری معین است که (ما من الا اوله مقام معلوم) و اشاعره از متکلمین انبیاء را افضل از ملائکه دانند و معتزله ملک را افضل از انبیاء و برخی قائل بتفصیل اند که عوام بشر را از عوام فرشته عالی تر و خاصان ملک را از خاصان بشر برتر دانند و انشا الله این مبحث بیاید.

(و منهم امناء علی و حیه و السننه الی رسله و مختلفون بقضائه و امره) و برخی از

انواع فرشتگان ملائکه امین وحی مانند جبرائیل سفیر رسولان الیهند که حقایق توحید و معارف ربانی و اخلاق و صفات ملکوتی و احکام الهی را به رای تعلیم بندگان از لوح محفوظ علم حق بیغمبران میرسانند انگاه که بنیاد احال استغراق در توجه به عالم غیب و انسلاخ از بشریت و اتصال به عالم ملکوت و صقع جبروت دست دهد تا اخذ وحی توانند کرد و دستة بکار قضای الهی برفت و آمد یعنی بانجام امور در عالم قضا که فرمان کلی سعی پیش از عالم قدر مقدور (وحد محدود) است مأمورند که از مقام قلم اعلا ی حق که عقل کلی است و واسطه ظهور نقش جهان آفرینش بامر حق اخذ فیض کرده و به عالم قدر قدر علمی و عینی که عالم مثال نوری و نفوس قدسیه است میرسانند و احکام قضائی را بفرمان الهی بمادون اشراق والهام میکنند چنانکه به عالم قلم اعلا ی و عقل کل هم از عالم عنایت اشراق و افاضه میشود که مبداء کل اشراقات عقلی و نفسی و ملکی و ملکوتی عالم عنایت الهی است.

(عناية و قلماً لوحاً قضا و قدراً سَجَل کون برتضی)

(و منهم الحفظه لعباده والسدنة لابواب جنانه) جمله اول ناظر است بآیات کریمه (وان علیکم لحافظین کرام کاتبین یعلمون ما تفعلون) برخی فرشتگان بمحافظت بندگان از شرور جهان و آزار جن و انس و شیطان موظف و برخی بدربانی بهشت رضوان و نظم و آرایش جنان مأمورند و در ظاهر اینان دو طایفه اند از فرشتگان ایکن شاید در باطن بکطایفه باشند یعنی بحقیقت آن فرشتگانی که بحفاظت بندگان و نوشتن اعمال ایشان مأمورند همان ملائکه در بانان بهشتند زیرا درجات بهشت در حقیقت بنای عمارات و قصور و پیدایش آنها رواشجا و گلهای رنگارنگ و میوه های کونا کونش همه ساخته عالم و معرفت و ایمان اختیار است و نتیجه صفات و اعمال صالح و ذکر و طاعات خالص بندگان نیکو کار چنانکه در حدیث نبوی است و (۱) در دیوان اشعار حضرت مولی است (لادار للمره بعد الموت یسکنها الا الذی کان قبل الموت ثاویها) (عارف از حدیث گرفته فرماید)

(۱) بیغمبر ﷺ فرمود در شب معراج رسیدم بسرزمینی که فرشتگان خشتی از طلا و خشتی از نقره قصرها می ساختند و گاه بیکار بودند پرسیدم از جبرائیل گفت چون بنده گوید (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر) ملائکه بکار بنا پرداخته و چون نکوید بیکار شوند.

چون رکوعی یا سجودی مرد گشت
چون که پرید از دهانت حمد حق
چون زدست رفت انبار زکوة
ذوق طاعت گشت جوی انگبین
این سببها چون بفرمان تو بود
این در ختانم تر افرمان برند
چنانکه آتش دوزخ هم از صفات زشت و اعمال ناشایست و خشم و شهوت و جور و ظلم بندگان مشتعل است

چون زخشم آتش تو بردلهازدی
آشت اینجا چو آدم سوز بود
چون بدست زخم بر مظلوم رست
آن سخنهای چو مار و گژدمت
وعدۀ فردا و پس فردای تو
منتظر مائی تو در روز دراز
مایۀ نثار جهنم آمدی
آنچه آنجا زاد مرد افروز بود
آن درختی گشت از ان زقوم رست
مار و کژدم گردد و گیرد دمت
انتظار حشرت آمد وای نو
در حساب و آفتاب جان گداز
(عارف رومی)

پس چنانکه ظاهر عبارت عطف سده بر حفظه است در باطن هم این دو دست فرشتگان عین یکدیگر بند و کرام الکاتبین که اعمال حسنه نیکان را مینگارند خازنان بهشتند و هم آنان بتجوهر اعمال نیکو بهشت برین را میآرایند و جمال حور العین را زیب و زیبو میبخشند چنانکه نویسندگان اعمال زشت هم آتش افروزان دوزخ و مالک جهنم اند هر چه روح قدسی را از هوای نفس بازدارد و بشوق طاعت خدای بر کماری درهای دوزخ را بسته و درهای بهشت را بروی خود باز گردانی و خود را مهیا و شایسته رحمت و نعمت و درجات بهشت ابد بمراتب عالم و ایمان سازی و بهشت را هشت باب است اهل حکمت و معرفت چنین گویند (۱) بهشت شهود ذات که اشاره بآن است (و ادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی) و در دعای حضرت عالی (یا نهیمی و جنتی یا دنیای و آخرتی) از این مقام جنت ذات مراد است که عارف از منعم بنعمت نبرد از دست مفرك من کل اذنة بغیر ذکرک) که از خدا غیر از خدا را نخواهند و هر لذتی

را مادون لذت شهود حق دانند و از دل گوید (چه خوش است یکشب بکشی هوا را بخلوص خواهی زخدا خدا را) ۲ بهشت صفات (من کان یرید لقاء الله) ۳ بهشت رضوان (رضی الله عنهم ورضوا عنه) که مقام رضاست

۴ جنت الفردوس ۵ جنت النعیم (ان الابرار لفی نعیم) ۶ جنت الخلد ۷ جنت الماوی ۸ جنت عدن این هشت بهشت شمرده اند

بهر حال این دو صنف فرشتگان شاید يك حقیقت نوریه اند و توان گفت این فرشتگان که بامر خدا بحفاظت آدمیان و درباری باغ رضوان برای انسان مأمورند همه از خدمه انسان بشمارند و مخدم آنها که انسانست اشرف از آن فرشتگان خواهد بود و اینکه بطور کلی بشر افضل است یا ملک انشاء الله بیان میشود (ومنهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم والمارقة من السماء العلویا اعناقهم والخارجة من الاقطار ازکانهن والمناسبة لقوائم العرش اکتافهم ناکسته دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بینهم و بین من دونهم حجب العزة واستار القدرة لایتوهمون ربهم بالتصویر ولا یجرون علیه صفات المصنوعین ولا یجدونه بالاماکن ولا یشیرون الیه بالنظائر) و برخی از عظمت جثه قدمها از پست ترین زمین و قامت از بلند ترین آسمان در گذشته و بیکر عظیم شان در اقطار عالم نمیکنند ببلکه برای قوائم عرش الهی خلق شده اند و بمناسب حماله عرش بودن (بهر معنی عرش) زیر عرش با عظمت حق جل شانه شانه فرود آورده و دیدگان از جلال و جبروت حق فرو افتاده و در عین مشاهده جمال الهی ناکس و قاصر و عاجز و مقهور آن نور افهر است و پربال قدرت در اندوازی رفعت مقام بین آنها و سایر فرشتگان و خلقان حجب عزت و پرده های جلال و قدرت زده اند زیر عرش گشوده و آنها خدا را برتر از حد و نهایت عقل و وهم و فکر و اندیشه شناسند و بیرون از حدود مکان و امکان و منزلت و اوصاف خلق دانند و منزله و مبرا از مثل و مانند (چنانکه معصوم فرمود الله اکبر من ان یوصف) خدا بزرگتر و برتر از حد و وصف و عقل و فکر است (تعالی عما یصفه الواصفون)

(ترتیب و تقسیم فرشتگان در این خطبه شریف)

سابق اشاره شد که در این خطبه مبارکه حضرت تحت نه عنوان کلی انواع فرشتگان

را ذکر فرمود نخست فرمود اطواری از فرشتگان را خدا خلقت کرد سپس بکلمه (منهم) بچهار قسم و باز بتقسیم هریک از این چهار قسم مجموع نه طایفه شدند قسم اول را چهار طایفه برشمرد

۱- فرشتگان ساجد ۲- فرشتگان را کع ۳- فرشتگان قائم ۴- فرشتگان مسبح و شاید این چهار نوع از فرشتگان ترتیب مقاماتشان بترتیب مذکور در خطبه است که مقام اول مقام ملائکه ساجد است چون ساجدان مقام فنا و استهلاك شان در حق بیشتر است که محو و محق هویت در مشاهده حضرت احدیت کرده اند و دائم در حال سجود که مقام فناست (فناء ذاتی و صفاتی و افعالی) مستغرق در شهود معشوق اند و ابداً بشئون عالم و آدم نظر ندارند و مأموریتی بالفطره جز شهود حق بر آنها نخواهد بود و در تکوین جز مطالعه انوار الهی و مشاهده حسن و جمال نامتناهی آنرا توجیه چیزی نیست سراپا موجود بدار و محق انوارند و شاید ملائکه مهیمین در شرع و انوار قاهره و عقول طولیه در اسان اشراق آن فرشتگانند

۲- و بعد از آنان را که اندک که آنها در مرتبه بمقام ساجدان نرسند و فنای و استغراقشان کمتر از مقام ساجدانست که حال رکوع چون سجود استغراق و اندک کاك هویت تام نیست بلکه نیمه استغراق است و شاید آن فرشتگان عقول عرضیه و مثل نوریه باشند که بامر حق رب انواع جسمانی اند که از شهود و استغراق در حق فیض تجلی گرفته و بتوجه بمادون بانواع موجودات جسمانیه برزخیه و مادیه فیض میرسانند که بیشتر بیان شد آنها خزائن رحمت حق و ملکوت اشیاء و حقیقت باطنی صور نوعیه عالم ظاهرند (که حضرت رضا فرمود قد علم او الالباب کما هنالك لا يعلم الا بماها هنا) (صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی) که بیانش در شرح مثل افلاطونیه گذشت پس را که ان ممکن است در اسان شرع فرشتگان کرویین و در اسان حکمت اشراق با عقول عرضیه و مثل نوریه (که عقیده اشراقیین است) تطبیق شود و در حقیقت بحال رکوع دائم بودن اشاره باشد بتوجهی بعالم بالا و صقع ربوبیت و توجهی بعالم مادون که صور عوالم جسمانی است

۳- و بعد از را که ان فرشتگان قائم اند که قائمان بر تبه ساجدان و را که ان نرسیده

و مقامشان مادون آنهاست ممکن است آنان نوعی از فرشتگان باشند که ایستاده بر شغلی مخصوص و واقف بر عملی خاص از طرف حق هستند و گماشته بر یک شأن ثابت و یک فعل واحدند و قیام کنایه از استواری و ثبات و دوام در کار و حدانی باشد شاید نفوس فلکیه و ارواح متعلقه بکرات نور باشند که و حدانی الحر که و ثابت بر نهج واحد و نظم دائمند

۴- و بعد از آنان فرشتگان مسیح اند که بذکر و تسبیح و تقدیس الهی و بیاد اوصاف جلال و جمال حق مشغولند و البته ذکر و تسبیح آنان شاید اعم از ذکر لسان باشد بلکه شامل هر گونه اظهار کمال و جمال حق خواهد بود پس میتوان فرشتگان که مأمور تربیت انواع حیوانات و نباتات و گل ها و میوه های رنگارنگ و معادن و آب و خاک و باد و آتش و غیره اند که هر کدام در حقیقت کارشان اظهار کمال قدرت و عام و حکمت الهی است و در ظهور این موجودات با زیب و فرو آرایش و حسن خصوص صورتهای زیبای انسانی که (بصور کم فی الارحام) ملائکه مصورون همد بالفعل حسن اتم ایزد متعال را آشکار میسازند و نعوت جمال و صفات کمال حق را ستایش میکنند یعنی صفات کمالیه محمود را در کمال ظهور بدون هیچ غفلت و نسیان و ملال و خستگی بلکه با حال شوق و ابتهاج دائم در مقام تکوین اظهار میکنند و این خود تسبیح فعلی آنهاست زیرا حمد و تسبیح اظهار کمال محمود است و آنان بزبان عمل بدین کار مشغولند پس این نوع از فرشتگان ممکن است مراد قوای ملکوتی مدیر معادن و نباتات و حیوانات و بشر باشند یکی مظهر بار ازق است و خدا را بدین وصف تسبیح و ستایش میکنند و برنج و گندم و سیب و انار و خرما و انگور و غیره تربیت کند یکی مظهر یا مصور است صورتهای حیوان و درختان و زیبا و گل های رنگارنگ یکی مظهر یا جمیل است خدا را بوصف جمال ستایش میکند و باذن حق انواع حسن و زیبایی ها را در انسان و غیره پدیدار میگرداند یکی خدا را بوصف یا نور ستایش میکند خورشید و ماه و ستارگان را با امر الهی بمنصه ظهور میآورد و هکذا همه بستایش اوصاف حق مشغولند علاوه بر ذکر زبان ستایش و تسبیح تکوینی یعنی حق را حمد فعلی میکنند که اتم و اکمل از حمد لسانی است .

دو حدیث نبوی

اول در خبر است که رسول اکرم ۴ فرمود خدایا ملکى است داراى هزار هزار سر و هر سر را هزار هزار صورت و هر صورت را هزار هزار دهان و در هر دهان هزار هزار زبان و هر زبان خدایا هزار هزار لغت تسبیح میگوید (۱) و شاید اعداد هزار هزار مراد عدد بیشمار و اشاره بکثرت مطلق است نه خصوص این عدد بعد از ذکر این چهار نوع فرشتگان فرمود .
(و منهم امناء على وحید و السنه الى رساله و مختلفون بقضائه و امره) و در این قسم اشاره بدو نوع از ملائکه فرمود (یکطایفه) فرشتگان امین و حی مانند جبرئیل امین و انبای او که از فرمان سلطان ازل مامور سفارت کبرای الهی بر رسولان و پیغمبران حق گردیدند و علوم حضوری و مشاهدات نوری عالم اوح محفوظ و الواح قدر را اخذ کرده و بنفوس قدسیه انبیاء و اولیاء بوحی و الهام در خواب و بیداری میرسانند و (یکطایفه) مامورین اجرای احکام قضا و امر نافذ الهی در خلق اند و انوار علوم لوح قضا و اسرار و حکمت های عقول عالیّه مجرده را بقدر استعداد بعالم مادون و بمکشفین و علما و شعرا بالهام میرسانند

« مقام قضا »

مقام قضا آنجا است که کسرا هیچ مجال خیال و مقام چون و چرا نیست و احدی را حق گفتگو بلکه مجال جستجو نخواهد بود (مدعی خواست که آید بتمشای که راز) دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد) انبیاء بمقام تسلیم اند و اولیاء را رضای کامل بقضای الهی است هر چه قضای حق بر خلق پسندد همان در نظرشان نیکوست (خوش است آنچه بر ما خدا می پسندد) (آ که ز حکم قضا نگوید) (تا این چرا هست و آن چرا نیست .)

چون و چرا را بهل که در عشق	ز اهل خرد چند و چون روانیست
کم کن دلا چند و چون که بخرد	واقف بر اسرار کبریا نیست
کشتی این بحر بیکرانرا	الا خدا هیچ ناخدا نیست
تسلیم حکم قضا شوارف	با هیچت اندر جهان رضا نیست

۱- دیگر رسول فرمود شب معراج ملکى دیدم نیمى از برف آب و نیمى از آتش میگفت (یا موالفین النّار الف بین قلوب عبادک المؤمنین) شاید مراد از آب و آتش لطف قهر است

خوش باش عمری و شادمان زی
غمگین مشو ز آنچه هست یا نیست
آلهی

وقتی عارف بمقام تسلیم قضا رسد آنجا همه مبتدی و سرور و شاد خاطر است و با هر حادثه که در عالم حوادث پیش آید خوش است چون همه را از مقام قضای الهی داند و خدای حاکم بر قضا را در خوف و مهر بان بخلق یا بدو تمام احکام قضا و قدر را ظهور رحمت و اوسعیه الهی و مقتضای لطف بی انتهای ربانی شناسد در نتیجه همیشه بهر حال خوش حال و راضی و بگذشته و آینده خوش بین و خوش خاطر است نه از گذشته ناسف دارد و نه از آینده ترس و هراس پس صاحب مقام رضای عمر بقضای الهی شاد و دردد و عالم در بهشت رضوان است (تتنزل علیهم الملائکه ان لا خوف علیهم ولا هم یحزنون) و بعد از این شش طایفه فرمود (ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جناته) در این عبارت هم دو نوع فرشتگان را یاد فرمود یک طایفه ملائکه حافظان انسان و دیگر پاسبانان باغ رضوان و بهشت منزلگاه خوبان و چون ملائکه مأمور بحفظ و حراست انسان و کرام الکاتبین نگارندگان اعمال خیر و افعال حسنه در باطن همان فرشتگان حازنان بهشت رضوانند و مأمورین آرایش آن باغ و بستان و قصور و حور و غلمان پس میتوان گفت این دو طایفه یکنوع فرشته اند بشرحی که از این پیش گذشت و بعد از این هشت طایفه قسم نهم را فرمود .

(و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم الخ) و این یکنوع را مشروح فرمود که آنها را خلقتی مخصوص است و اندامی بسیار عظیم که برای حمل عرش عظیم الهی آفریده شدند و مقام شاق از دیگر فرشتگان برتر است و در معرفت خدا و قرب الهی کامل تر از ملائکه دیگرند شاید آن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله ولا الملائکه المقر بون) آن فرشتگان مقرب باشند و بین آنها با مراتب مادون شان حجاب منیع عزت زده اند و خدا را برتر از حدو نهایت بقدوسیت و سبوحیت ستایش کنند و شاید آن صورت ملکوتی طبقه امثال جبرئیل و اسرافیل باشند که در خبر است از رسول اکرم که روزی جبرئیل را گفتم خواهم تا نور ابصورت حقیقی ببینم جبرئیل گفت یا رسول الله طاعت نداری گفتم باید تا ببینم پس با اصرار حضرت ﷺ جبرئیل پروبال بگسترد و رسول ﷺ در

او نگرید و از هوش برفت چون بهوش آمد گفت سبحان الله نمیدانستم خدا خلقی بدین عظمت آفریده جبرئیل گفت چکوئی اگر بزرگی اسرافیل را ببینی که او را دوازده پراست یکی بر مشرق یکی بر مغرب و عرش با عظمت خدا را بردوش نهاده و گاه چنان نزد مشاهده جلال و عظمت خدا کوچک میشود که مانند صغوه ای میگردد (که آن مرغی بشکل گنجشک است) در کافی و توحید صدوق قدس روحه و دیگر اخبار عرش و کرسی بمعنی علم و قدرت تأویل شده است و این حدیث نبوی را که در تفسیر ابوالفتوح رضوان الله علیه است عارف رومی قدس سره با اشعاری شیرین و پر شور و عارفانه نیکو شرح فرموده نیز بمناسبت ذکر میشود.

که چنانکه صورت تست ای خلیل
تا بینم من ترا نظاره وار
هیبتی که کوه سازد مند کی
از مهابت گشت بیهش مصطفی
جبرئیل آمد در آغوشش کشید
خفته ایندم زیر خاک یثرب است
بی تغیر معقد صدق اندر است
روح باقی آفتاب روشن است
نی که تبدیلی فلا غریبه
شمع از پروانه کی بیهوش شد
بحر اواز مهر کف پر جوش گشت
تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
آن تغیر آن تن باشد بدان
جان ازین اوصاف پاک و فرد
زلزله افتد در این کون و مکان
وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت رو رو من حریف تو نیم

مصطفی میگفت پیش جبرئیل
مر مرا بنمای محسوس آشکار
چونکه کرد الحاح بنمود اندکی
شهری برگرفته شرق و غرب را
چون زبیم و ترس مدهوشش بدید
پس در احمد آن حسی کو غار بست
و آن عظیم الخلق او کو صف در است
قابل تغیر اوصاف تن است
اوست بی تغیر لا شرقیه
آفتاب از زره کی مدهوش شد
نقش احمد زان نظر بیهوش گشت
احمد ار بگشاید آن پر جلیل
جسم احمد را تعلق بد بدان
همچو نجوری و همچو خواب و خورد
خود تقانم و بگویم وصف جان
چون گذشت احمد رسد مر صدش
گفت جبرئیل پر اندر نیم

باز گفتا کز پیم آی و ما یست
 باز گفت او را بیا ای پرده سوز
 گفت بیرون زین حدای خوش فرمن
 حیرت اندر حیرت آمد زین قصص
 بیهشیها جمله اینجا بازی است
 جبرئیل را کر شریفی ور عزیز
 شمع چون دعوت کند وقت فروز
 پیش از آنکه نقش احمد فر نمود
 تا بنام احمد از یسئفتجون
 هر کجا حرب مهولی آمدی
 گفت روزین پس مرادستور نیست
 من باوج خود نرفت استم هنوز
 کر برون پر م بسوزد پ-ر من
 بیهشی خاصگان اندر اخص
 چند جان داری که جان پردازیست
 تونئی پروانه این شمع خیز
 جان پروانه نیندیشد ز سوز
 نعمت او هر کبر را تعویذ بود
 یاغیان شان میشدندی سرنگون
 غوث شان کراری احمد بدی

که مقصود عارف قیومی آنست که صورت ملکوتی جبرئیل جسم ناسوتی حضرت احمد را مدهوش ساخت اما صورت عقلی و لاهوتی احمد اگر بر جبرئیل آشکار میشد جبرئیل مدهوش ابد میگردید که جبرئیل را در مقامات قرب خدمتین و رتبه محدودی است و مقام حضرت محمد ﷺ مقام لاحدی و رتبه جمع الجمع و شهود شئون نامتناهی و مقام مظهریت اسم الله است که جامع کلیه نعوت و اوصاف، کمالیه وجود است خلاصه جبرئیل امین الله است و حضرت احمد حبیب الله و ظل الله و خلیفه الله است و از مقام امین تا حبیب بسی فرق است تا چه رسد بمقام خلافت کایده الهیه و رتبه (قاب قوسین او ادنی) بر سر مطلب رویم این نه طایفه از فرشتگان را در این خطبه بیان فرمود که توان گفت شامل جمیع طبقات فرشتگان آسمانند و هر قسم فرشته در آیات و اخبار مذکور آمده بحقیقت ازین نه قسم بیرون نیست و تحت ریاست این نده عنوان کلی ملکوتیان و روحانیان عالم تمام مندرج و منطوی است .

انواع ملائکه و اصناف قدسیان عالم بی نهایتند

و عنوانات کلی آنها در آیات و اخبار و این خطبه شریفه ذکر شده (نظر حکمای الهی و مشرب اهل الله در ملائکه)
 ممکن است مراد از اطوار ملائکه انواع بی شمار حقایق عقلیه و انوار مجرد

روحانی باشند و قوای محرکه و شوقیه و مدبره آسمانی و ارضی که کلمات بی نهایت مرقوم در کتاب الله آفاقی و انفسی است همه بوجود ملکوتی ملکند که (لو كان البحر مداً للكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ الكلمات ربي) چون تمام قوای عالم تجرد و مادی غیب و شهود عقل و طبع گفته شد که همه باهوش و دراکند و تمام بفرمان ایزد سبحان بکار نظام و انتظام جهان مشغولند پس باین عنوان تمام قوای ملکوتی عالم ملائکه الله و مأموران خدا و کار گزاران نظام آفرینش بامر سلطان احدیت انداما در کتاب آسمانی و سخنان اربابان و وحی و رسالت و گفتار بزرگان حکماء و شاکردان مکتب قرآن و اهل دانش و ایمان طبقات فرشتگان باعتبار عالم باقسامی چند تقسیم شوند چنانکه عالم را گاه بدو عالم خلق و امر الاله الخلق و الامر (غیب و شهادت) عالم الغیب و الشهاده (مجرد و مادی ملك و ملکوت تقسیم کنند و گاه بسه عالم جبروت و ملکوت و ناسوت و گاه بچهار عالم این سه و عالم لاهوت و گاه بدو بیشتر و گاه بعوالم بی حد و نهایت همین گونه فرشتگان الهی را که قوای غیر متناهی مأموران سلطان احدیت اند هم بر حسب عوالم طولی بمراتب عالی و دانی و اطوار بی شمار منقسم توان نمود.

بنابر این بیک اعتبار فرشتگان بر دو قسم شوند يك قسم قوای قدسی عالیّه و انوار مجردة روحانی مانند مهیمین و ملائکه مقربان و حمله عرش علم و رسل و وحی الهی که همه از عقول قادسیه و حقایق مجردة اند و انوار قاهره بلسان حکماء اشراق و يك قسم نفوس و قوای متعلق بجهان جسمانی مانند فرشتگان انتظام افلاك و کواکب و ابرو باد و رعد و برق و نبات و حیوان و انسان و سایر امور عالم بی نهایت برزخی و مادی و کرات بی شمار حسی که مدبرات امر هستند یا دو قسم باعتبار ملائکه رحمت و ملائکه عذاب که مظاهر لطف و قهر موت و حیات و عطا و منعند (گرچه قهر حق لطف و منعش عطا و امانه اش احیاء است) یا دو قسم باعتبار آنکه جمعی بسجده آدم مأمور شدند و طایفه نشدند (چنانکه در اخبار معصوم است) یا سه قسم باعتبار حقایق نوریه متعلق بسه عالم ملك و ملکوت و جبروت و بچهار قسم که روسای قوای قدسیه اند (جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل) فرشته علم فرشته رزق فرشته احیاء فرشته امانه و سایر فرشتگان

را تحت ریاست این چهار دانست و ممکن است نیز فرشتگان را با انواعی چند منقسم کرد غیر اعتبار عوالم چنانکه آنهم در آیات و اخبار رسیده ملائکه مهیمین آنان که آنها بر جمال الهی نظر بسته و مبهوت و حیران در عظمت و جلال و مجوشهود آن حسن بی مثال اند ملائکه حمله عرش و کرسی که (بجمل عرش ربك يومئذ ثمانید) هشت فرشته حاملان عرش الهیند و چون عرش را چندین معنی است عرش یعنی مقام علم محیط ربانی که در اخبار است (فی العرش تهال کل شیئی) عرش یعنی کل مراتب وجود و جسم کل و فلک اعلی و جامع مصالح و قلب مؤمن که عرش الرحمن است پس بهر معنی عرش حاملان عرش مناسب آن معنی است مثلاً اگر عرش علم ربانی است حمله عرش ملائکه وحی و رسولان حق و علمای ربانیند و اگر کل شئون وجود است حمله آن فرشتگان عالیقدر و قوای قدسیه مأمور انتظام مجموع عالمند و آنان را ریاست بر سایر فرشتگان است و اگر جسم کل مراد باشد نگهبان عرش قوای متعلق بهام اجسام اند و اگر قلب مؤمن ملائکه حافظان قلوب اهل ایمان و نگهبانان قاب پاکن عالم با شراق و انوار علم و معرفت است و هکذا اگر عرش جامعه یا اجتماع است مناسب این معنی فرشته حامل عرش است .

۳ - ملائکه حافین حول العرش بهر معنی عرش فرشتگانی بگرداگرد عرش و یا فرشتگان کرسی که از اتباع حمله عرشند .

۴ - ملائکه والصفات صفات زاجرات و تالیات ذکر و ملقیات ذکر و نازعات و ناشطات و سابحات و سابقات و مدبرات امر و مراسلات و عاصفات و ناشرات و فارات بنا براینکه همه فرشتگان باشند (چنانکه در تفاسیر است) .

۵ - فرشتگان موکل و خازن بهشت (رضوان) که قال لهم خزنتها سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدين .

۶ - فرشتگان مأموران دوزخ (مالک) که طایفه اول در بانان بهشت و خدام بهشتیان از اهل ایمانند که (الملائکه : خدامنا و خدام شیعتنا) و طایفه دوم مأمورین قهر و غضب الهیند که (خذوه فقلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسلة ذرعه سبعین ذراعاً فاسلکوه) و (علیها ملائکه غلاظ شد ادلا یعصون الله ما امرهم و یفعاون ما یأمرون)

۷ - ملائکه مستحفظ انسان و کرام الکاتبین که اعمال بندگانش را می نگرند .

۸- انواع فرشتگان ساجد و راکع و قائم و مسبح که هر کدام را افرادی بی حد و نهایت و اصناف مختلف است که جز ذات اقدس الهی بر آن حقایق نامتناهی کسی را آگاهی نیست.

باز شرحی راجع به معنی ملائکه

واجبه فرشتگان

ذات احدیت در کتاب بزرگ آسمانی قرآن عالی ترین کتاب حکمت و معرفت و علوم آسمانی فرمود (بیده ملکوت کل شیئی) در آیه اثبات ملکوت برای کلیه اشیاء فرمود و چون قرآن را عبارات و اشارات و لطایف و حقایق است چنانکه امام صادق ع فرمود (ان القرآن عبارات و اشارات و لطائف و حقایق العبارات للعوام و الاشارة للعلماء و اللطائف للاولیاء و الحقائق للانبیاء) لذا عالمان ربانی و اهل حکمت و معرفت چنانکه اشاره شد یاک معنی ملائکه را ملکوت اشیاء دانند یعنی آن قوه باطنی غیبی که مطیع حق و دارای حس و هوش فطری است و ابداً عصیان حق نکند و سرعت هر چه تمام تر بطاعت سلطان ملک وجود و امثال امر منظم نظام آفرینش مشغول است و آنچه را بر حسب تکوین و دراصل خاقت مامور است انجام میدهند.

اجنحه فرشتگان

اما برای فرشتگان بال و پر مذکور در آیات و اخبار که (جاعل الملائکه اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع) و در این خطبه است متلفعون تحته باجنحه بهم ممکن است جناح استعاره باشد از سرعت اطاعت و قوت و شدت در انجام کار که در حقیقت کار آن قوای ملکوتیه در سرعت بحد تصور نیاید زیرا هر چه سریع تصور شود باز زمان دارد اما کار قوای غیبیه عالم در سرعت بالا زمان است و در شدت هم از عدد و کم منفصل افزون است بحدیکه قوه و هم که اشیاء را در ماده و مدت تواند ادراک کند از تصور و توهم آن عاجز است آری قوه قدسیه عقل که زمان و مکان و عدد در آن منطوی و حکمش فوق حدود ماده و مدت است و از دور عدد و زمان بیشتر و بالاتر است آن قوه تواند فهم کرد برای تقریب ذهن مثالی ذکر کنیم اسرافیل هزاران هزار بلکه بی نهایت نفوس را زنده میسازد بامر حق و عزرائیل در کمتر از چشم بهم زدن هزاران بلکه بی حد و پایان نفوس را می میراند و بعالم ملکوت میکشاند پس ممکن است مراد از اجنحه کنایه و استعاره از

سرعت و شدت و کثرت عمل باشد مثال دیگر چنانکه قوه نور خورشید بدون پروبال ظاهر بلکه با بال و پر معنوی در يك ثانيه (یک چشم بهم زدن) پنجاه هزار فرسخ پرواز میکند و قوه حاذبه عشق بدون بال و پر ظاهر جهانها و کرات بی انتهای را بسرعت حیرت انگیزی در فضا میگرداند که (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار و كل في فلك يسبحون) پس میتوان مقصود از اجنحه را بطور استعاره و کنایه دانست و البته بسیار مطالب را قرآن عظیم با استعاره و مجاز و کنایه بیان فرموده مانند (الله نور السموات والارض مثل نوره كمسكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة النخ) .

چنانکه عرش و کرسی و دست و چشم و امثاله در حق ایزد متعال که در آیات و اخبار است بمعنی جسمانی نیست بلکه کنایه از سلطنت الهی و استعاره از قدرت نامتناهی و عالم حضور است و هكذا پس شاید اجنحه نیز برای طبقات فرشتگان مقرب و عرشیان و مهممین ملک استعاره باشد .

و در اوصاف ملائکه در آیات و احادیث معصومین مطالبی آمده مانند نزول جبرئیل بر قلب پیغمبر ﷺ این که قوت و غذای فرشتگان ذکر و تسبیح خداست و امثاله که قریند و مؤید این توجیه است و دلیل این تلویح خلاصه ذات احدیت عز سلطانه و تعالی مجده منزله از جسمانیات و فوق تجرد است شئون البهیت نیز از ارواح انبیاء و اولیاء و نفوس قدسی با کان اهل ایمان و انواع ملائکه مقرب و روحانیان عالم قدسی همه اگر قابل تجسم نیز باشند وجود ذاتی و مقام اصلی آنان تجرد و تنزه از جسمانیات و الله اعلم بحقایق العالم .

در ملک وجود مؤثر و مدبری جز خدا نیست

و باید دانست که محققاً در ملک وجود بالذات جز خدا نیست و وجود حقیقی نیز جز او نخواهد بود در نظم عوالم بی نهایت آفرینش خدا مستغنی از خلق است و از کمک و معاونت ملک بی نیاز است و در تمام ملک تنها آن سلطان مقتدر (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن) مؤثر و مدبر است و در مقابل قدرت کامله او تمام قوای عالم هیچکاره و از وجود و علم و قدرت ذاتی بی بهره و از وجود استقلالی در قبال حق بکلی

معرولند (تبارك الذی بیده الملك) ملك وجود همه بفرمان اوست پس از ذکر ملائکه و قوای فعاله عالم توهم این معنی نشود که ذات احدیت باعانت فرشتگان و مساعدت قدسیان در نظام کیانی عالم نیازمند است (تعالی الله عما یقول الظالمون) بلکه تمام فرشتگان و قوای روحانیان همه وجودشان فقری و ظلی طفیلی اوست و اگر لحظه اشراق الهی و توجه حق بآنان نشود همه معدوم صرفند، عالم و قدرت و اراده و فعلشان هم تابع وجودشان فقری و تبعی و طفیلی صرف است دائم از حق بر آنان افاضه فیض شود و آنها بمادون رسانند مانند آئینه که از خورشید نور گیرد و بدیوار اشراق کند آن نور از خورشید است پس هر فعلی از ملائکه صادر شود اولاً و بالذات از حق و ثانیاً و بالعرض بفرشته منتسب است مانند نور خورشید که در آینه افتد اولاً و بالذات از خورشید و بالعرض و المجاز از آینه است چنانکه (من عرف نفسه عرف ربه) هر عمل که از چشم و گوش و خیال و وهم و سایر قوای نفس ناطقه انسان سرزند اولاً و بالذات از نفس ناطقه و ثانیاً و بالعرض بقوای او منسوب است .

و هر گاه گوئیم چشم ما دید یا گوش ما شنید یا عقل ما ادراک کرد این اعمال همه بالذات از نفس ناطقه است و بالعرض از قوای چشم و گوش و غیره لذا توان بحقیقت گفت من دیدم و من شنیدم و من ادراک کردم من گفتم و رفتم من فکر کردم و غیره لذا (الله یتوفی الّا نفس حین موتها) بمعنی حقیقی است (وقل یتوفاه الملك الموت) بنعت مجازی خلاصه چون موجودی جز خدا وجودش عین ذات او و ذاتی او نیست و کلیه اشیاء با اشراق ایجاد خدا فیض وجود دایم با آنها میرسد و وجود حقیقت است ذی اثر و ماهیت سراب و هالک الذات بنابر این تمام آثار و اعمال اثر و جودات است که اشراق میکنند پس جز خدا هم مؤثر حقیقی و موجود و پدید آورنده چیزی بنعت حقیقت نیست و ملائکه ابد او در امر معاون و شریک در کار خدا نمیدانند بلکه همه بامر تکوینی و افاضه حق کار میکنند چنانکه در خطبه اشباح حضرت پس از بیان او صافی از طبقات فرشتگان فرماید (ولاید عون انهم یخلقون شیاً معه) ملائک مدعی نیستند که چیزی از موجودات را آنها خلق کرده اند (فاذا لا مؤثر فی الوجود الا الله) (ولا حول ولا قوه الا بالله) (ولا اله الا الله)

ملك افضل است يا بشر

این مطلب در عام کلام و حکمت و عرفان مورد بحث و نظر است که ملائکه افضلند یا انبیاء یعنی افراد عالی انسان قومی بافضلیت ملك قائلمند و جمعی بافضلیت بشر آنان گویند چون بشر را شهوت و غضب است و ملك از آن مبرا است پس ملك برتر است و اینان گویند چون بشر را شهوت است و غضب اگر با این دو قوه مخالفت کند و بطاعت حق و عشق و اشتیاق بدان حسن مطلق پردازد افضل از ملك است و برخی گفتند عوام اهل ایمان از عوام فرشتگان افضل و خواص ملائکه از عوام بشر برترند حکمای پیشین و معتزلیان اسلام ملك را افضل دانسته و حکما و عرفای اسلام و اشاعره انسان را افضل از ملك دانند و اکنون برخی آیات و احادیث و کلمات حکیمان و عارفان در این موضوع ذکر میشود.

آیاتی که دلیل افضلیت انسان بر ملائکه است

مقدمه تا گوئیم آیاتی که معتزله و قائلین بافضلیت ملك تمسك کردند مانند (ولا أقول لكم انی ملك) و (بل عباد مكرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون) و (ان یستنكف المسیح ان یكون عبد الله و لا الملائكة المقربون) و امثاله با اندك تامل بخوبی روشن است که در مقام بیان افضلیت ملك بر بشر نیست و لازمه آن هم این مطلوب نیست زیرا آیه اول در مقام رد صفات ملكی و اثبات صفات بشری است آیه دوم در مقام بیان اطاعت کامل فرشتگان است آیه سوم در مقام نفی الوهیت عیسی است و ابدأ دلالت بر افضلیت ملك بر انسان ندارد و اما آیاتی که از قرآن در بیان اثبات افضلیت انسان بر ملك است برخی ذکر میشود.

۱ - (و علم الادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة النخ)

این آیه كاملاً بر افضلیت آدم بر ملك دلالتش روشن است که آدم متعلم حق بمقام اسماء و حقایق و معلم ملائکه بامر خداست .

۲ - (فاذا سويتموه و نفخت فيه من روحي فقعوه ساجدين فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) .

در این آیه نیز روشن است که بسجده جمیع ملائکه بآدم اثبات اشرفیت آدم است زیرا امر خدا ملائکه را بسجده آدم جزاف نیست و سرش اشرفیت مقام انسان است

و آیاتی دیگر مانند (علم الانسان ما لم يعلم) و (لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم)
(وسخر لكم ما في السموات وما في الارض) که تماماً بر این مطالب دلالت واضح دارد (اما اخبار)

۱ - حدیث نبوی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود (ان الله خلق الملائكة و ركب فيهم العقل و خلق البهائم و ركب فيها الشهوة و خلق بني آدم و ركب فيهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله على شهوته فهو اعلی من الملائكة ومن غاب شهوته على عقله فهو ادنى من البهائم) و در حدیث دیگر صدوق روایت کند از حضرت رضا ع عن ابائه علیهم السلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (اناسيد من خلق الله عز وجل و ان اخرين من جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و حملة العرش و جميع الملائكة المقربين الخ)

۲ - باز فرمود ؛ (اول ما خلق الله نوری اوروحي) و این اولیت زمانی نیست بلکه بالشرف است پس بین افراد بشر فردی مقام اولیت یعنی اشرفیت بر جمیع ما خلق را داراست و باز در حدیث قدسی فرمود صلی الله علیه و آله و سلم (لولاك لما خلقت الاولاد) که در مقام اثبات افضلیت و وساطت او در آفرینش است و البته اشرف واسطه اخس خواهد شد نه اخس واسطه اشرف دیگر در اخبار معراج پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است که آن بزرگوار فرمود بجائی رسیدم که جبرئیل باز ایستاد گفتم یا اخا جبرائیل مرا تنها نگذار گفت (لودنوت انملة لاحترقت) و این حدیث هم دایل است بر اینکه مقام پیغمبر ارفع و عروجش در مراتب قرب حق افق اعلائی کمال امکانی است و حدیث اول و این حدیث را عارف رومی شرح کرده بعداً ذکر می کنیم .

و نیز در حدیث قدسی است یا بن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلی) ای پسر آدم همه رامن برای تو آفریدم و تو را برای خود خلق کردم .
و نیز در کلمات پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است که (لا واسطه بینی و بین الله) که دلالتش بر اشرفیت انسان بر ملک ظاهر است .

باز از اشعار منسوب بحضرت امیر المؤمنین است (وفیک انطوى العالم الاکبر الخ) که چون مقام انسان مقام جمع الجمع وجود و مظهریت اسم الله و خلیفه الله است پس مقامش از ملک که (ان منهم الاوله مقام معلوم) برتر است .

و نیز در حدیث کمیل و حدیث اعرابی راجع باقسام نفوس که می‌پرسند از نفس ناطقه و نفس کلیه و حضرت می‌فرماید (قوة لاهوتیه) دلالتش روشن بر اشرافیت انسان است زیرا ملائکه را حد عالم جبروت و ملکوت و ناسوت است و رتبه لاهوتیت مخصوص انسان است.

(اما در سخنان سایر اهل بیت) امام عسکری ع فرمود (روح القدس فی جنان الصاعوره قدضاق من حدائقنا الباکوره) روح القدس (جبرئیل) از باغهای مـسـامیـوه نـورس چشیده است و در حدیث دیگر فرمودند عَلَيْهِ السَّلَام خدا ارواح ما را پیش از ملائک آفرید (فسجننا فسجت الملائکه) و بتسبیح و تقدیس ما ملائکه ذکر و تسبیح آموختند و نیز امام صادق ع فرمود (ان الملائکه لخدمنا و خدم محبینا الخ) در حدیث دیگر است خدا برای تعظیم ما ملائک را امر بسجده آدم کرد و اخبار بسیار دیگر که همه بر افضلیت انسان دلالت دارد (البته انسان بمعنی حقیقت انسانست که مقامش احسن تقویم است نه اسفل السافلین و مقامش کرمانبانی آدم است نه اولئک کالانعام بل هم اضل که منسلخ و محروم از مقام معنوی انسان است) و حقاً همان آیه مذکور اول و حدیث بنوی مشهور اول بحد اعلا و اظهر اثبات این مطلوب کند.

برخی کلمات حکیمان و فارغان در بیان افضلیت انسان

نخست گوئیم حکما که حکمت را تعریف کرده‌اند به (صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینى) مقام انسان را عالم عالمی دانند مطابق تمام جهان آفرینش واضح است که ملک را این مقام جامع نیست بلکه دارای حدی محدود و مقامی معلوم و معین است پس انسان افضل از ملائکه خواهد بود.

اما خصوص سخنان حکیمان (افضل و اکمل و ازهد حکمای اسلام معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی)

فرماید (والروح القدسیه لایشغله شان عن شان) روح قدسی انسان مظهر لایشغله شان عن شان است شئون تمام عبادات ملائکه سبوحی و قدوسی و عرشی و فرشی و غیره همه را انسان بنحو جامع داراست پس بمراتب مقامش ارفع و اشرف از فرشتگان

است .

(ابن سینا حکیم بزرگ عالم) در مقامات العارفین اشارات فرماید (فاما شغل له بالحق عن كل شیئی و اما سعة له للجانبین سعة القوم و كذلك عند الانصراف فی لباس الكرامة فهو اشد خلق الله بهجته) در این کلمات شیخ مقام جامعیت یلی الرب و یلی الخلق و لا یسغله شأن عن شأن برای انسان ثابت کند که لازمه اش برتری او بر مقام محدود ملائک است (خواجه طوسی قدسی سره القدوسی در تجرید فرماید .
و هو ^{ملائکة} افضل من الملائکة و کذا غیره من الانبیاء و لوجود مضاد العقلیه و قهره علی الانقیاد علیها) .

فرماید رسول خاتم ^{ملائکة} افضل از فرشتگانست و جمیع انبیاء بدلیل وجود شهوت و غضب در بشردون ملائک و مخالفت انبیا با شهوت و غضب بواسطه وجوب عصمت که در اول فصل اشاره شد برتری آنانرا اثبات میکند .

(محیی الدین عربی فرماید) بعد از آنکه بیان کرده که ایزد متعال جهانرا مرآت ظهور اسماء حسنی و نعوت و صفات علیا قرار داد فرمود (فاقضی الامر جلاء مرآة العالم فكان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة و كانت الملائکة من قوى تلك الصورة الخ) کلامش در بیان جامعیت رتبه انسان و شأن خلافت الهیه برای خصوص آدم است و فرشتگان را از قوای این حقیقت جامع الجوامع و سر الله و خلیفه الله داند که لازمه اش برتری انسانست بر کلیه فرشتگان و نیز در فصوص گوید (فلا شیء اعز من الانسان ربوبیته و لاشیء باذل منه بعبودیته) که فرماید انسان بواسطه عبودیت کامل اعلی رتبه کمال بر او حاصل شود که امام فرمود (العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة) صدر المتألهین فرماید در کتاب مبدء و معاد پس از آنکه کتب تکوینی الهی را که عبارتست از ام الكتاب (عالم جبروت یا عقل کلی) و کتاب لوح محفوظ (عالم ملکوت یا نفس کلی) و کتاب مبین و کتاب مجو و اثبات (عالم ناسوت یا نشانه ماده) بعد فرماید (وقد لوحنا الیک ان الانسان الکامل جامع لهذه الكتب لانه نسخة العالم الكبير کما قال حکیم العرب والعجم .
(وانت الكتاب المبين الذي با حرقه يظهر المضر)

(انزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر)

و نیز در کتاب (شواهد الربوبیه فرماید) فیصیر بجوهره عالما عقلیا فیدهیمة الککل
این سخنان که در بیان مقام جامعیت انسانست نسبت بمراتب عالیّه موجودات
وسعه وجودی مقام آدمیت تلویح است براینکه انسان اعلی و اشرف از مالمک و اوسع از جمیع
موجودات عالم جبروت و ملکوت و ناسوت است (شیخ اشراق فرماید) (و بعث الله النبیین
الی الناس لیعبده و ففریق عبدو الله علی نسا و تقرّبوا و ففریق زاغوا عن الحق مبعدین و
اما الذین عبدوه خاضعین فسیر فعمهم الله الی مشهد الضیاء (ای العالم العقلی) فیدخلون فی
صفوف العزة (ای فی سلك الملائكة المقربة) فرماید خدا رسولانرا سوی خلق فرستاد
تاویرا پرستش کنند پس آنانکه پیروی کردند و بعبادت حق شتافتند در سلك ملائکه
مقرب داخل شدند و آنانکه مخالفت کردند در حجب ظلمت و مهوای غواسق طبیعت
فرو ماندند پس مطیعان انبیا که برتبه ملائکه مقربند انبیا دررتبه اشرف از ملکند و
(حکیم سبزواری) در کتاب اسرار انسان حقیقی را افضل از ملائک داند و کلیه حکمای
الهی و عارفان ربانی طبق آیات و روایات مذکوره در صدر مبحث همه انسان را افضل
از ملائک دانستند (ذکر برخی اشعار عارفان و بزرگان حکمت و ادب در اثبات این موضوع)
فردوسی طوسی قدس سره القدوسی سراید .

توئی خویشتن را بیازی مدار

نخستین فطرت پسین شمار

(حکیم سنائی قدس روحه فرماید)

برمچین چون خسان ز راه نثار

آفرینش نثار راه تواند

تا کنندت ببندگی اقرار

حلقه در گوش چرخ و انجم کن

وز فرود فلک مجوی قرار

از ورای خرد بگوی سخن

سال عمرت چوده چو صد چو هزار

کلبه ای کاندرا و نخواهی ماند

بر گذار این رباط مردم خوار

بگذر از این جهان غرچه فریب

باش از هر چه جز خدا بیزار

پاک شو بر سپهر همچو مسیح

(نظامی علیه الرحمه فرماید) . در افضلیت انسان

تو آن نوری که چرخ تپشت شمع است
بدان خود را که از راه معانی
نمودار دو عالم در تو جمع است
خدا را دانی از خود را بدانی
باز در معراج رسول اکرم ﷺ فرماید .

چو مرغی از مدینه بر پریده
بر آن پرندگی طاوس اخضر
چو جبریل از رکابش باز پس گشت
فرس بیرون جهاندا ز کل کونین
خطاب آمد کدای مقصود در گاه
خلایق را بـ رات شادی آورد
ز ما بر جان چون اونا زینین
بیا پی باد هر دم آفرینی

باز در معراج کتاب لیلی و معجنون در این موضوع فرماید .

ای نقش معراج معانی
آرایش سر مدیست امشب
جبریل ز همراهیت و اماند
از حجله عرش بر پریدی
باز از جهت ز هم شکستی
خرگاه برون زدی کونین
هم حضرت ذوالجلال دیدی
بار در معراج فرماید .

نیم شبی کان ملک نیم روز
خود فلک از دیده عماریش کرد
کرد رها در حرم کائنات
مرغ الهیش قفس پر شده
بـاقفس قالب از این دام گاه
کرد روان مشعل گیتی فروز
زهره و مه مشعل داریش کرد
هشت خط و چار صد و شش جهات
قالبش از روح سبکتر شده
مرغ داش رفت بآرامگاه

خرقه در انداخته یعنی فلك
بال شكستند و پر انداختند
برگ چهل روز تماشای عشق

مرغ پر انداخته یعنی ملك
همسفرانش سپر انداختند
يك كف پست تو بصحرای عشق
(«شيخ عطار الله روحه فرماید.»)

خویش را قاصر مبین در عین ذل
جزء و کل غرق و جودت کرده اند
آدمی اعجوبه اسرار شد
موسی از وحشت شود موسیچه دار
در نکنجد پر بسوزد جبرئیل

جسم تو جزء است و جانت کل کل
قدسیان یکسر سجود کرده اند
جسم و جان پاک با هم یار شد
چون شود سیمرغ جانش آشکار
چون بخلوت جشن سازد با خلیل
(سعدی رحمه الله فرماید.)

آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت
که فرشته ره ندارد بمکان آدمیت
بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

نه فلك راست مسلمند ملك را حاصل
رسد آدمی بهائی که بجز خدا نبیند
مگر آدمی نبود که امیر دیوماندی
طیران مرغ دیدی نوزبای بند شهوت

(عارف رومی قدس سره القیومی در این مقام فرماید.)

تا بدریا هم بخشگی پا نهی
جنس حیوانهم ز بحر آگاه نیست
تا روی هم بر زمین هم بر فلك
روح شد پیران بر این چرخ برین
تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت رورومن حریف تو نیم
توئی پروانه این شمع خیز
جان پروانه نیندیشد ز سوز

تو زگر منابنی آدم شهی
هر ملائک را سوی بر راه نیست
تو بتن حیوان بجائی از ملك
هیكل خاکی فتاده بر زمین
احمدار بگشاید آن پر جلیل
چون گذشت احمد ز سدره مرصدهش
گفت جبرئیل پیر اندر پیم
جبرئیل اگر شریفی و عزیز
شمع چون دعوت کند وقت فروز

در شرح حدیث نبوی اول فرماید .

عقل اگر غالب شود پس شد فزون
از ملائک این بشر در آزم-ون
بار دیگر از ملک پیران شوم
ز آنچه اندر و هم ناید آن شوم
(بلبل باغ عشق فرماید)

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
ساکنان حرم سرو عفاف ملکوت
آسمان بار امانت نتوانست کشید
گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
بامن راه نشین باده مستانه زدند
قرعه فال بنام من دیوانه زدند

در ازل پر تو حسنت ز تجلی دم زد
جلوه گرد رخ دیدم ملک عشق نداشت
نظری خواست که بیند بجهان صورت خویش
عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
مدعی خواست که آید بتماشاگاه راز
عین آتش شد از آن غیرت و بر آدم زد
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
در این غزل که مدح پیغمبر است فرماید .

بحسن خلق و وفا کس بیار ما نرسد
ترا در این سخن انکار کار ما نرسد
اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده اند
کسی بحسن و ملاحات بیار ما نرسد
بحق صحبت دیرین که هیچ محرم راز
بیاریک جهت حق گزار ما نرسد
هزار نقش بر ایدز کلمک صنع و یکی
بدپذیری نقش نگار ما نرسد
هزار نقد ببازار کائنات آرند
یکی بسکه صاحب عیار ما نرسد
(عارف جامی فرماید .)

آدمی چیست بر زخی جامع
صورت خلق و حق در او واقع
ظاهرش خشک لب بساحل فرق
باطنش در محیط دریا غرق
شیخ بهائی علیه الرحمه در وصف انسان حقیقی فرماید .

ای مرکز دائره امکان
ای زبده عالم کون و مکان
نو شاه جواهر لاهوتی
خورشید مظاهر ناسوتی
صد ملک برای تو چشم براه
ای یوسف مصر برای از چاه
نا والی مصر وجود شوی
سلطان سریر شهود شوی

مرحوم ملامحسن فیض علیه الرحمه فرماید .

هر چه در عالم کبیر بود همه شرح کتاب اکبر تست (عارفی گوید)

توئی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس (الهی نگارنده کتاب در وصف عقل اول حضرت ختمی مرتبت وَاللهُ أَكْبَرُ گوید)

نخسین در بحر آفرینش

یکانه گوهر دریای سرمد

شهنشاهی که از نور جمالش

کل بیخار باغ لایزالی

شبستان ازل را شمع یکتا

بچشم از کحل مازاغ البصر نور

بجان بحر علوم آسمانی

وجودش مبدأ انوار قاهر

زبان گویای نازلن ترانی

صفا بخش جهان از لعل خندان

هزاران آفرین آن نازنین را

وجودش رحمة للعالمین باد

و در مدح آدم اول علی علیه السلام گفته ام

امیر اهل ایمان سرسبحان

قوای عقل کلی را سپهدار

شه آزادگان مقصود عالم

جمالش رونق بتها شکسته

در این بتخانه آن شه بت شکن بود

نبود این خواجه گراین بار که را

گران ماه از جهان خلق کم بود

ذکر خیر تو بوده حاصل تسبیح ملک

کل باغ ازل در چشم بینش

سفیر اعظم ایزد محمد وَاللهُ أَكْبَرُ

ملک شده جو حسن بی مثالش

فروغ شمع وحی ذوالجلال

گلستان ابد را سرو بالا

بدل بیننده آن سر مستور

برخ ماه تمام جاودانی

شعاعش عرشیان را نور باهر

روان جویای راز من رآنی

شفا بخش روان درد مندان

بهین آینه حسن بیقرین را

ز حق بر جان پاکش آفرین باد

وزیر مصطفی سلطان امکان

نظام آسمانی را نگهدار

بت کرو بیان ز اولاد آدم

جمالش بر ملایک راه بسته

که بر تر از حجاب ما و من بود

نبودی بنده زبیده شه را

جهانی در شبستان عدم بود

کند ز آئینه امکان مثالی
در این آئینه پیدا شد مثالش
منزه دان زمثل آنشمس و فی را
چو بر ختم رسولان فیض سجان

بعالم خواست ذات لایزالی
علی گردید تمثال جمالش
زلله المثل بشناس وید را
بر او اشراق گردد نور یزدان
باز در موضوع اشرفیت مقام انسان گفته ام

نشناخته خویش ز اهل عرفان شد
آدم قلم نگارش آنشد
تا پرورش نهاد انسان شد
آ که بشهود و عقل و وجدان شد
عشق آمد و پرده سوز اعیان شد
یاری که زنا ز حسن پنهان شد
زان گوهر بحر سر سبجان شد
شیرین ثمر تو اش پیاپا نشد

بشناس خودای روان که توانی
بنوشت چو حق کتاب عالم را
تر کیب هزار آخشیجان گشت
انسان نه که سر کون را آ که
میخواست خرد نهفته ماند راز
عشق آمد و پرده برفکند از رخ
راز فلک و ملک عیان بر خلق
دانش طلبای درخت کیتی را
بار در وصف انسان حقیقی سروده ام

طایر گلشن لا مکانم
آ کهم سر غیب جهان را
ماورای عقول و حواسم
عقل نگشوده راز روان را
فوق جوهر و رای حدودم
تا نشان بدهم آن بی نشان را

من همان مرغ عرش آشیانم
راز نه پرده آسمانم
برتر از این معلق اساسم
منطقی در نیابد اساسم
گرچه کوبند صرف الوجودم
نیست بودم تو دادی نمودم
باز در وصف افضلیت انسان سروده ام

نه دایره فلک حصار من
جز میوه عشق نیست بار من
از حوصله خرد کنار من

من طایر عرشم که ننماید
آن شاخه طوبیم که در جنت
آن بحر هویم که بیرون است

قوسین وجود بر مدار من
شهر نژد بشاخسار من

چون دایره فلک شود گردان
عنقای قیاس و طایر فکرت

باز در وصف انسان در قصیده الله نوریه گفتم

نی از تن از جانی که نپذیرد فنارا
جانی که در خود بنگرد سر خدا را
آرد بیابان این شب جهل و عمارا
آن شاهد یکتا جمال جانفرا را
از جمله ذرات جهان مدح و ثنا را
هم نطق آب و آتش و خاک و هوارا
مشغول خدمت بینی و باد صبارا
و آن سوسن با صد زبان ایزدستارا
گویا بذکر و بلبل دستا نسرا را
سنبل پریشان کرده زلف مشک سارا
عرش ملائک بینی این بیحد فضارا
فوج ملک بینی طبایع یسا قوارا
افرشته ای تا پروراند آن گیا را
در هر مکان آن لامکانی یار مارا

تو مظهر اسرار حی لایموتی
این نفس خود بین گریه میرد زنده گردد
باری حدابین شود که خورشید جمالش
یک پرده تا از صد هزاران بر کشاید
تا بشنوی در وصف او با گوش جانت
تسمیح ایزد بشنوی ز افلاک و انجم
هم رعد و برق وابر را در بوستانش
از سنبل و گل بشنوی وصف جمالش
مرغان حق را بنگری در باغ و بستان
پیراهن گل چاک بینی ز اشتیاق
ز آوازه تسمیح و تقدیس و ستایش
صف در صف از غیب و شهود ملک هستی
بینی نشسته بر فراز هر گیاهی
تا بنگری در بر و بحر و کوه و صحرا

این اشعار را بمنظور بحث این فصل که شرح مقام جمع الحمعی انسان و برتری
او از فرشتگان است و بمناسبت سایر مطالب خطبه شریف ذکر کردیم .

و در این موضوع نخست آیات و اخبار را مذکور داشتیم تا روشن گردد که گفتار نظم
و نثر حکیمان و عارفان همه اقتباس از انوار وحی و رسالت است و همه شاگردان مدرسه
حکمت قرآن و اهل بیت اطهار قدسواوات الله علیهم اجمعین . پایان شرح خطبه اول نهج البلاغه
مهدی الهی قمشه ای

هو الله

ده مقاله در حکمت عملی

یا

((اخلاق مرتضوی))

صد کلام از کلمات قصار رسیده الموحدين و سرالعارفين حضرت

امير المومنين عليه السلام

با شرح و ترجمه

محي الدين

مهدی الهی قمشاهی

بسم الله الرحمن الرحيم

دهمقاله از جواهر حکمت‌های حضرت سید العکماء و مولی

العارفین امیر المؤمنین علیه السلام

مقاله (۱) معرفت خدا بنظر درهستی و در آیات آفاق و انفس

- » (۲) توحید خدای غرسلطانه و اخلاص بحق متعال عظم شأنه
- » (۳) ایمان بخدا و آثار ایمان که عمل صالح و کار خیر است برای ذاد سفر بجهان دیگر

- » (۴) اوصاف و علامات اهل یقین که محبت بخدا و شوق بعالم مافوق الطبیعه
- » (۵) تزکیه و تهذیب نفس ناطقه و طریق تهذیب نفس قدسی
- » (۶) صفات فاضله و حسن اخلاق و انس با خدا و خلق
- » (۷) حقیقت دنیا و فراغ نفس ناطقه از شواغل جسمانی
- » (۸) سعادت حقیقی و لذت روحانی
- » (۹) احسان بخلق بمال و جاه و علم و قلم و زبان و غیره
- » (۱۰) امور اجتماعی از آنچه جامعه را برآه کمال و آسایش هدایت کند.

مقاله اول در معرفت خدا

۱ - (کلمه) قال امیر المؤمنین علیه السلام (من عرف الله سبحانه توحداً و من عرف

نفسه تجرد و من عرف الدنيا تزهد و من عرف الناس تفرد)

کسیکه خدا را شناخت موحداً شود و هر که خود را شناخت مجرد از امور دنیوی گردد و هر که دنیا را شناخت در او زهد و رزد و اعراض کند (شرح) یعنی هر کس خدا را شناخت بیگانه‌گی او معترف شود و موحداً حقیقی گردد و موحداً حقیقی تمام توجه و شوق و عشق و وله او بخداست و هر حاجت از خدا خواهد بلکه حاجتی جز خدا ندارد یا آنکه خدا را شناخت میداند خدا موجود واحد بسیط تام کامل غنی بالذات و فوق التمام و فوق نامتناهی است و اگر او را شریک باشد مرکب شود از ما به

الاشترک و مابه الامتیاز و مرکب مسبوق و محتاج با جزاست و شیئی محتاج خدای غنی الذات نیست پس معرفت خدا لازمه اش توحید او در علم و عمل است و هر که خود را شناخت مجرد از همه چیز شود و تنها بتکمیل ذات خود پردازد و هر که دنیا را شناخت از دنیا رو بگرداند و در او زهد و رزد و هر که مردم را شناخت عزالت از خلق گزیند .

۲ (کلمة) قال امیر المؤمنین علیه السلام (ینبغی لمن عرف الله سبحانه ان لا یخلو قلبه من رجائه و خوفه) هر کس خدا را شناخت دلش از امیدواری بخدا و ترس او خالی نباشد (شرح) یعنی هر که خدا را شناخت دل او از خدا هراسان و باو امیدوار باشد . یا کسیکه خدا را شناخت تنها بخدا امیدوار و تنها از خدا می ترسد و از هیچکس دیگر نمی ترسد و تنها بخدا چشم امید دارد و بغیر او ابداً امیدوار نیست .

موحّد چو زر ریزی اندر برش چو شمشیر هندی نهی بر سرش
امید و هراسش نباشد ز کس بر این است بنیاد توحید و بس

۳ (کلمة) قال امیر المؤمنین علیه السلام ینبغی لمن عرف الله ان یتوکل علیه) هر که خدا را شناخت سزاوار است که تنها بر او توکل کند (شرح) در کلمه دیگر فرمود هر که ایمانش قوی تر است توکل او بر خدا بیشتر است و هر که توکل او بر خدا بیشتر است خدا شناس تر است و اعتماد در کارها بغیر خدا نداشته و تمام توجهش در کلیه امور بخدا باشد و کارش همه را بحق و اگذار و بالنتیجه تمام امور مشکل را خدا بر او آسان گرداند که فرمود (من توکل علی الله ذلت له الصعاب)

تو کلا ان تدع الامر الی مدبر الامور جل و علا

و در نتیجه توکل همه کارش را بخدا تفویض کند و حضرت ۴ فرمود (من فوض امره الی الله سده هر که کارش را بخدا مفوض کند خدا بحد کامل آن کار را محکم اساس گرداند) ۴ (کلمة) قال ۴ (من عرف الله خاف الله) (و من خاف الله آمنه من کل شیئی) هر که خدا را شناخت از خدا می ترسد و هر که خدا ترس شد خدا او را از هر ترسی ایمن می سازد (شرح) یعنی هر که خدا را شناخت از او می ترسد و بس (از هیچکس جز خدا نمی ترسد و در حقیقت شجاع ترین مردم باشد) چنانکه ابن سینا فرمود (العارف

شجاع و کیف لاوهو بمعزل عن تقية الموت) عارف که از خدا می ترسد و معصیت او نمی کند و مرگ را حضور حق و رحمت حق داند دیگر از مرگ و هیچ حادثه و هیچ مخلوقی نمی ترسد زیرا اثرسها همه از مرگ است و عارف بالله مرگ را خوشترین حال و بهترین سعادت خود داند که حضور محبوب خود می رود پس هر کس خدا ترس شد خدا او را از هر امر مخوف و ترسناک ایمن سازد تا از هیچ چیز نترسد و مانند علی ع و شیعیان واقعی او شجاع و دلیرترین مردم است .

۵ (کلمة) قال ع (من عرف نفسه عرف ربه) هر که خود را شناخت خدا را شناسد (شرح) یعنی هر که خود را شناخت که از نطفه پست و ناچیز وجودی یافته باین جمال و کمال جسمانی و روحانی که عالم عقلی است مطابق با عالم عینی البته خدای خود را خواهد شناخت زیرا میداند که جز ذات عالم قادر حکیم و اهب الصور این وجود را از نطفه باین کمال رسانیده است پس در اثر فکر و توجه بنفس ناطقه مجرد خود خدا را با وصاف جمال و جلال و کل الحسن و الکمال خواهد شناخت و باز فرمود (من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كل معرفة و كل علم) هر که خود را شناخت خدا را شناسد و چون خدا را شناخت بمعرفت کل الوجود و حقیقه الكل نائل گردیده و بالنتیجه بهر علم و معرفت راه یافته است .

۶ (کلمة) قال ع (المعرفة نور القلب) (المعرفة الفوز بالقدس) معرفت خدا نور و روشنی دل است و نیل و استفاضه از عالم قدس (شرح) یعنی معرفت و شناسائی خدا دل را روشن بانوار و اشراقات الهی گرداند کسی که خدا را شناخت همیشه دلس روشن و خاطرش چون باغ و گلشن بیاد حق شاد است و دایم بافاضه فیض از عالم قدس محظوظ و بهره مند است .

۷ (کلمة) قال ع (من عرف الله منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عنى نفسه بالقيام والصيام) هر که خدا را شناخت دهان را از کلام و شکم را از طعام غیر ضروری منع کند و پیوسته نفس را رنج بنماز و روزه و طاعت برای راحت ابد خواهد داد (شرح) یعنی کسی که خدا را شناخت لازمه معرفتش اموریست که از آن جمله زبان از کلام

بیهوده وعبت نگاه میدارد و سخن جز بحق نگوید والا بذکر خدا و علم هدایت خلق لب نکشاید دیگر شکم را از طعام والوان گوناگون اشر به و اطعمه و لذات نفسانی منع میکند و جان خویش را در راه طاعت خدا بقیام در نماز وامساک روزه برای صفای روح برنج و تعب میاندازد و شب و روز میکوشد که بر مقام معرفت و قربش بخدایبفزاید (وقفنالله تعالی).

۸ (کلمه) قال ۴ (اعرف الناس بالله سبحانه اعذرهم للناس وان لم يجد لهم عذرا) فرمود هر کس خدا را بهتر شناسد عذر مرد مرا هر چه کنند بهتر می پذیرد هر چند بر آنان عذری نداند (شرح) یعنی یکی از اوصاف خدا شناسان آنست که هرگز زبان به عیجونی و بد گفتن بخلق نکشایند و کسی را ملامت در کاری نکنند و عذر او بپذیرند و توبه گنه کارانرا بدرگاه خدا مقبول و امید عفو بر همه روا دارد همه نیک و بد مردم را مشمول عنایت و رحمت ناهنتهای حق تواند دانست و هرگز بغض و عداوت از خلق در دل ندارد و ابدأ تحقیر و توهین بکس روا ندارد زیرا.

خلق را چون آب دان صاف و زلال و اندر او تابان صفات ذوالجلال و همه کس را معذور در مراتب وجود و سرقدر شناسد و نزد خدا قابل رحمت و اسعه و الطاف بی نهایت شمارد و بزبان عشق چون الهی سراید

(گر برق رحمت زند بر خرمن عاصیان ترسم کد ابلیس دون آهنگ رضوان کند) و خود را بهتر از کسی نپندارد و بمردم نظر اشفاق و ترحم کند و اگر کسی را در گناهی مستغرق دید باو نصیحت و نکوهش از شفقت میکند نه خشم و ملامت و بر او مغفرت از خدامی طلبد زیرا خدا را شناخته که او را رحمت و اسعد است (و رحمتی وسعت کل شیئی) پس نتیجه خدا شناسی اشفاق و ترحم و مهربانی و عذر پذیری نسبت به نیک و بد خلق خواهد بود.

۹ (کلمه) قال ۴ (اعلم الناس بالله اکثرهم له مسئلة) هر که خدا را بهتر بشناسد از او بیشتر مسئلت نماید (شرح) در کلمه دیگر حضرت فرمود (چیزی نزد خدام محبوب تر از آن نیست که بندگان از او حاجت خود را طلب کنند) یعنی هر کس خدا را شناخت

داند که زمام تمام امور عالم بدست اوست و غیر حق را کاری بدست نیست و قدرتی بدون مشیت حق بر چیزی ندارد پس هر حاجت جسمانی و روحانی دارد و بخدا آرد و بدو که خدا دست مسئلت دراز کند و چون وجود جمیع خلق را محتاج بلطف حق داند و خدا را غنی و توانای مطلق شناسد (وان الله لهو الغنى الحميد) (و ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له) دری که خدا بروی بنده بگشاید کسی نتواند بست و دریکه بست کس نتواند کشد و لذا بنده حق هر چه میخواهد از خیرات و سعادات دنیا و عقبی از کسی غیر حق نمی طلبد و همه حوائج کلی و جزئی خود را از خدا بسیار مسئلت میکند و میداند از هر کس حاجتی بخواهد پیش او خوار میشود مگر خدا که هر چه بنده بیشتر از او حاجت خواهد آن بنده نزدش عزیز تر شود و این معنی را حضرت در کلمه فرمود قریب باین عبارت (اکثر طلب الحاجة من الله یعزک و من الناس یذلک) سؤال بسیار از خلق موجب ذلت شود و از خدا موجب عزت است پس هر کس حذارا بهتر شناخت بیشتر از او سؤال حاجت میکند چون همه درها را بروی خود بسته میداند جز در گاه لطف بی حساب و رحمت واسعة الهی

۱۰. (کلمه) قال ۴ (معرفة الله اعلی المعارف) فرمود ۴ معرفت خدا بالاترین معارف است (شرح) یعنی بهتر و عالی ترین حکمت و معرفت ها شناختن خداست زیرا علوم و معارف را هر یک درجه و رتبه ایست و علمی اشرف از علم دیگر و معرفتی بالاتر از معرفتی است و اشرفیت علم بواسطه اشرفیت وجود معلوم است یا اتقن و اظهاریت برهان یا افضلیت غایت است و باین هر سه وجه علم الهی و معرفت خدا اشرف و اعلای علوم است اما از جهت موضوع این علم اعلی و اکمل است زیرا موضوعش وجود حق و صفات کمالیه و افعال و شئون آثاری اوست و معلوم است که این موضوع اشرف و اعلای تمام موضوعات علوم است لذا حکمای الهی فرموده اند علم حکمت الهی چون موضوعش وجود حق و صفات و افعال و کیفیت صنع و ابداع حضرت احدیت است پس اعلای علوم و معارف است و (ومن یوتی الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً) هر که بحکمت الهی معرفت یافت بخیر و سعادت بسیاری شمار رسیده است اما از جهت برهان برهان این علم وجود کامل فوق الکمال

خداست پس انم و اظهر و اتقن برهانست چون وجود حق از فطریات است امیر المؤمنین فرمود (اعرف الله بالله) و (دل علی ذاته بذاته) برهان او وجود و انوار و اشراقات خود اوست خدا را بخود او که هستی صرف است باید شناخت (اولم یکف بربك انه علی کل شیئی شهید)

آفتاب آمد و دلیل آفتاب گردلیمی خواهی ازوی رخ متاب
(انت الذی اشرفت الانوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک) تودر دل خاصان و دوستان انوار جمال خود را اشراق کردی تا تورا شناختند و موحد شدند. پس خدا را دلیل و برهان خداست که وجودش فطری و بدیهی است هر چند کنهش ناپیدای ابدی است و در هیچ عالم برهانی ازین روشن تر نیست که بواسطه نور وجود الهی بر چشم بصیرت دلهای باکان عالم پدیدار است .

جمال یار ندارد حجاب و پرده ولی غبار راه نشان تا نظر توانی کرد
اما از حیث غایت معلوم است که حکمت الهی که غایتش معرفت الله است اشرف و اعلائی امور است که غایت الغایات اوست (یا غایت آمال العارفين)

مقاله دوم در توحید خدا و اخلاص بدرگاه الهی عز سلطانه

۱ (کلمة) قال ۴ (من و حد الله سبحانه ام يشبهه بالخلق) آنکه خدا را بوحدانیت و یگانگی شناخت او را در هیچ وصف بخلق مشابه نداند (شرح) یعنی موحد واقعی بکلی خدا را از اوصاف خلق منزّه و مبرا داند و او را بی مثل و مانند شناسد (لیس کمثله شیئی) زیرا آنچه دارای صفات خلق است مانند خلق محتاج است و خدا غنی مطلق است خلق ذات و صفاتشان همه دستخوش فنا و زوال و حاجت و نقص است و خدا ذاتی است ازلی و ابدی و غنی در ذات و هیئات ذات و نعوت و صفات است و صفاتش همه عین ذات مقدسه است بخلاف خلق که در وجود و ذات محتاج و در صفات و کمالات نیازمند بغیرند .

۲ (کلمة) قال ۴ (التوحید حیة النفس) توحید و یگانه شناختن خدا حیة نفسی ناطقه است (شرح) یعنی تا انسان بنور معرفت خدا و توحید ذات و صفات حق

جانش روشن نکردد بمقام روح انسانی نرسیده و هنوز زنده بحیاء حقیقی نگردیده است در دیوان منسوب بحضرت مولی علیه السلام است .

وان امرء لم یحیی بالعلم هیت و ابدانهم قبل القبور قبور
کسی که زنده بنور عالم و معرفت نگردد مرده است و پیش از آنکه بقبر داخل شود بدنش قبر جان مرده اوست و نیز فرموده هر کس خدا را فراموش کند خدا او را از نفس ناطقه خود غافل سازد و چشم بصیرت قلبش کور شود و هر کس بیاد خدا باشد خدا قلبش را زنده و عقلش را نورانی گرداند و شعر اشاره بآیه مبارکده است (نَسْأَلُ اللَّهَ فَانْصَافَهُمْ) یعنی هر کس خدا را فراموش کرد از جان خویش و کسب سعادت ابدی خود فراموش کند و همه بتن پروری و خدمت بدن حیوانی پردازد که لازمه اش مرگ روح و فناى نفس ناطقه قدسید باشد که حق فرمود (قَدْ افْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ) رستگار شد هر که روح خود را تربیت و تکمیل بعلم و عمل کرد و زین کرد و فاسد گردید هر کس که بتن پروری از تربیت روح احوال و اعراض کرد پس توحید و علم و معرفت الهی زنده کننده حقیقی روح انسان است .

۳ (کلمة) قال ع (التوحيد ان لا اله الا الله و العبد ان لا يتمه) توحید آنست که خدا را دروهم و اندیشه نیماوری و عدل آنکه خدا را بظلم و کار قبیح متهم نگردانی (شرح) یعنی موحد حقیقی که خدا را بیگانگی و یکتائی شناخته میداند که خدا بفکر و عقل و وهم و اندیشه خالق نمیکند و برتر از حد ادراک جمیع خلائق است (حتی ملائک و انبیاء و اولیاء) پس موحد میداند که هر چه دروهم و خیال در آید مخلوق است چنانکه امام صادق ع فرمود .

(کلاما میز تموه فی اوهاکم فی ادق معانید فهو مخلوق مردود الیکم الخ) هر چه دروهم و اندیشه آید مخلوق است در کلمه دیگر حضرت فرمود (لا تقدر عظمه الله علی قدر عقلک) عظمت خدا را بقدر عقل خود قیاس مکن که او بزرگتر از حد و وصف عقل و ادراک است دعای رسول اکرم است (یا من لا یعلم ولا یدری ما هو الا هو) .

۴ (کلمة) قال ع (لن تتصل بالخالق حتی تنقطع عن الخلق) فرمود علیه السلام تا از خلق

منقطع نشوی بخدا واصل نخواهی شد (شرح) یعنی در مقام علم ناخدا را منزه از اوصاف و اطوار خلق شناسی و او را برتر از حدود ماهیت ندانی و بالاتر از حد توصیف و تصور نپنداری به معرفت او نرسیده‌ای و در مقام عمل هر گاه از کلید خلق چشم‌پوشی و جز خدا هیچ کس توجه نکنی نه در عبادت نه در حاجت و همه عالم را در مقابل خدا از نظر بیندازی آنگاه خدا را واقعا شناخته‌ای (عظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعینهم) آنکس که خدا را شناخت از عظمت خدا هر چه غیر خداست همه در نظرش کوچک و ناچیز است و در نتیجه منقطع از خلق شود تا بخالق راه یابد.

ه (کلمه) قال ۴ (قلوب العباد الطاهرة - مواضع نظر الله سبحانه فمن طهر قلبه نظر الله اليه) دل‌های پاک بندگان خدا محل نظر و عنایت خداست پس هر کس دل را پاک از هوا کرد خدا باو نظر افکند (شرح) یعنی عنایت خاص ازلی حق و توجه مخصوص حضرت احدیت بدلهائی است که پاک از هوا و منقطع از غیر خدا باشد و بتنهائی که هوای نفس می‌تراشد همه را بشکند و دل را پاک از توجه بعالم آفل باطل‌الذات کند و خلیل وار (الاحب الالفین) گوید.

آن دل شایسته نظر خاص خداست و چنانکه حضرت ۴ فرمود (كلاما شغلك عن الله فهو صنمك) هر چه از خدا باز دارد تو را آن بت است و بت رجس و پلید است (فاجتنبو الرجس من الاوثان) پس دل‌هایی که از صفات حیوانی و شیطانی منزّه و طاهر از لوث خود بینی شد و از هر چه غیر رضای اوست پاک گردید و بکلی شوق و عشق و انس و طاعت و محبتش خالص لله و مختص بآن محبوب و معشوق مطلق شد چنان پاک دلها لایق نظر و توجه خداست و التفات و عنایت خاص حضرت احدیت و خلاصه هر دل که از مقام تجلید و تخلیه و تجلیه بمقام فنا در حق رسید و در مقام تجلیه شرع الهی را که حضرت در کلمه دیگر فرمود (الشريعة رياضة النفس) امتثال کرد.

(واجب را عمل کرد و حرام را ترك) و در مقام تخلیه از صفات رذیله کبر و غرور و بخل و حسد و کینه و عجب و خود بینی منزّه گشت و در مقام تجلیه متصف بصفات ملکوتی و متخلق باخلاق الله گردید و در مقام فناء افعال و اوصاف و ذوات ممکنات

را در افعال و صفات و ذات حق فانی و هالك يافت و معنى (كل شئى هالك الا وجهه) را شهود كرد آن دل پاك از ما سوا الله و بمقام مشاهده خدا نائل كرد آرى لازمه نظر خدا بيننده عارف فنا و استغراق عارف در شهود خداست (رزقنا الله و اياكم).

۶ (كلمة) قال ۴ (ما وحده من كيفه و لاحقيقته اصاب من مثله و لا اياه عنى من شبهه و لا صمد من اشار اليه و توهمه) حقيقت توحيد را نيافتد آنكه بر خدا مثل و مانندى قابل شود يا خدا را بچيزى شبيه داند و غنى و نامحدودند انسته هر كه او را با اشاره حسى يا عقلى محدود سازد (شرح) يعنى عارف بتوحيد خدا چنانكه در كلمه سابق بيان شد خدا را نامتناهى و فوق نامتناهى داند و عقل و فكر و انديشه محدود خود را از فهم كنه ذات نامحدود او معزول و عاجز شناسد و از اشاره و كم و كيف و حدود مثل و شبهه و مانند آن ذات بى مثل و مانند را منزّه داند زيرا

آنچه پيش تو غير از آن ره نيست	غايث فكر تو است الله نيست
معارفناك حق معرفتك	ميسرايد زبان روحى سرا
خود نديستش و نخواهدديد	چشم حق بين سرما اوحى

يعنى آنكس كه عقل اول است و رسول خانم و صاحب مقام (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى) كه اعلاى رتبهممكناتست در مقام معرفت خدا اظهار عجز كرده و (معارفناك حق معرفتك) ميسرايد و (سبحانك لا احصى ثناء عليك) در دعا مىگويد پس كليه موجودات از ملائكه مهمين گرفته تا سايرين همه از معرفت بكنه ذات احديت معزول و محرومند اما تمام موجودات هم داراى مرتبه از معرفت خدا خواهند بود و بايد يا بنظر در وجود بيافكر و نظر در آيات آفاقى و انفسى مقام معرفت خود را هر چه بتوانند تكميل كنند كه درجات بهشتى (هر بهشتى) تابع درجات معرفت است.

۷ (كلمة) قال ۴ فى توحيد الله (ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج) نه خدا در اشياء داخل است و نه از آنها خارج (شرح) يعنى ذات يكتاويگانه خدا با آنكه بانمام موجودات و مقوم كليه حقايق وجوديه است داخل در عالم است و خارج از عالم، از چيزى بطور مباينت خارج نيست و در چيزى بنحو حلول داخل نيست بعبارت ديگر خدا در حدود و ماهيات اشياء داخل نيست و از وجود و حيث نورانيت عالم هم خارج نيست (عالم

ز توهم تهی و هم پر) پس نور وجهش که تجلی فعلی اوست با تمام موجودات است (و هو معکم اینما کنتم) چون ذات بحت بسیط الحقیقه است و کل الاشیاء و لیس بشیئی منها در هیچ تعین وحد و ماهیت نمی گنجد و مقوم تمام موجودات است و محیط بکلیه وجودات و در هر مکان آن لامکانی حاضر و از کلیه امکنه خارج است.

۸ (کلمه) قال ع (الاخلاص عبادة المقربين) اخلاص در عمل عبادت بندگان مقرب خداست (شرح) یعنی اخلاص در عبادت که هیچ شائبه شرك و ریا در او نباشد و در او هوای نفس هیچ مداخله نکند و جز رضا و خوشنودی حق در آن عمل هیچ منظوری نداشته باشد (انما نطعمکم اوجه الله) صرف باشد آن عبادت بندگان خاص و مخصوص مقربان درگاه الهی است که آن مشتاقان حق در عمل شان شوق بهشت و خوف دوزخ هم مداخله ندارد و تنها نظر شان در کار بمیل و رضای معشوق است مانند علی علیه السلام و خاصان شیعیان که میل آنها فانی در میل خداست (و ما یثاؤون الا ان یشاء الله).

(جز بمیل حق نجنبید میل من) نیست جز عشق احد سرخیل من) و این مقام اخلاص که در اول خطبه حضرت فرمود کمال توحید اخلاص است لازمه توحید خاص الخاص و معرفت اولیاء خداست که غیر خدا را عدم انگاشتند (آتش از عشق برافروختند) (پختند و خام و جهان سوختند).

۹ (کلمه) قال ع (الاخلاص اعلی الایمان) اخلاص بلند پایه ترین مقام ایمان است (شرح) یعنی ایمان بخدا را برای بسیار است تابع معرفت و چون معرفت و توحید کامل گردد انسان بمقام اخلاص در عالم و عمل فائل شود بنابراین عالی ترین رتبه ایمان و معرفت که اخلاص خواهد بود که اخلاص تا آنجا رسد که غیر خدا موجود حقیقی نبیند و در آنحال شرك و ریا در کارش ابدأ تصور نشود.

۱۰ (کلمه) قال ع (السعیة من اخلاص الطاعة) سعادت مند آنکس است که طاعت خدا را خالص برای خدا بجای آورد (شرح) یعنی سعادت حقیقی آنست که مطلوب انسان از طاعت خدا خود حق و شهود جمال الهی باشد و چنانکه در کلام حضرت صلی الله علیه و آله (بل وجدتك اهلاً للطاعة) عشق خدا موجب عبادتش گردد نه عشق بهشت یا خوف دوزخ یا

اغراض دیگر پس انسان به سعادت حقیقی آنکه رسد که مطلوبش خدا و معشوقش شهود جمال آن حسن آفرین است.

مقاله سوم

(ایمان بخدا و عالم غیب ما فوق الطبیعه)

۱ (کلمه) قال ۴ (الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان) ایمان سه چیز است معرفت خدا بقلب و اقرار بزبان و عمل جوارح (شرح) یعنی ایمان تنها لفظ و حرف بر زبان نیست بلکه حقیقت ایمان اول معرفت و شناسائی خداست بقلب و بیاطن ذات (قلب المؤمن عرش الرحمن) برای آنست که خدا را بقلب مشاهده میکنند پس ایمان اول معرفت و شهود خداست بچشم قلب و مطابق قلب بر زبان نیز جاری سازد تا خلق را هم بدایمان دعوت کند که چون زبان با قلاب مطابق شد سخن مؤثر خواهد بود (الکلام اذا خرج من القلب دخل فی القلب و اذا خرج من اللسان لم تتجاوز الاذان) سخن کز دل برون آید نشیند لا جرم بردل و اگر بزبان تنها بود بگوش میرسد و بدل نمیرسد و آنگاه که قلب و زبان مطابق شد.

باز عمل بارکان هم شرط ایمان است یعنی باید مطابق قلب و زبان هر عمل نیکو که بجسم یا بمال او مربوط است اعضای او باید بحکم ایمان بجای آرد مانند نماز و روزه و انفاق مال و جهاد در راه دین و غیره تا بمقام ایمان برآستی و حقیقت نائل شود و اگر ایمان در قلب نبود منافق است و کافر و اگر در قلب بود در زبان و در عمل و ارکان نبود مؤمن است اما فاسق و مقامش در ایمان ضعیف است و هر گاه هر سه مقام بود ایمان کامل با عدل و تقوی است و معتزلیان بین کفر و ایمان فاسق را واسطه دانند نده مؤمن و نه کافر شمارند و ما امامیه فاسق را مؤمن معصیت کار دانیم و قابل توبه و دخول بهشت شناسیم.

۲ (کلمه) قال ۴ (ما آمن بالله من قطع رحم)

فرمود ایمان بخدا نیاورده است کسی که قطع رحم کند.

(شرح) یعنی هر کس با رحم و خویشاوندان و خاندان خود طریق مواصلت و محبت نبوید بلکه از ارحام خود کناره گیرد و یا بآنها جور و ستم روا دارد آنکس بخدا ایمان ندارد

که خدا در قرآن فرماید.

(فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ) خدا ترس باشید که از آن سؤال شوید و ارحام را رعایت کنید و قطع رحم زناهارم نکنید آنکس که با ارحام و خاندان و خویشان خود محبت نکند (با دشمنی کند) از حکم فطرت بیرون است چون محبت خویشان حکم فطرت انسان است و هر که از حکم فطرت بیرون رود از معرفت و آیدان بخدا که (دانش حق ذوات را فطری است) بی بهره ماند زیرا فطرتش از انسانیت منحرف و منسلخ است و در فطرت منحرف از انسانیت خداشناسی و ایمان وجود ندارد و جای دیگر فرموده (لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ) یعنی آنکه عقل فطری نداشت ایمان بخدا ندارد نتیجه آنکه هر کس قطع رحم کند یا بی ایمان یا البتہ ضعیف الایمان است و هر که را نور ایمان است صلہ رحم کند بلکه بعالم نبات و حیوان نیز احسان کند که علاوه بر نوع انسان که بنی آدم اعضای یکدیگرند حیوان و نبات هم خویشان انسان با علم و ایمانند.

۳ (کلمة) قال: ثلاث من كن فيه فقد اكمل الايمان العدل في الغضب والرضا والاقتصاد في الفقر والغنى واعتماد الخوف والرجا) سهو صف در انسان دليل کمال ایمانست. یکی آنکه با دشمن و دوست غضب و خوشنودی او را از عدالت بیرون نبرد دیگر در حال فقر و غنا اقتصاد و میانه روی را رعایت کند دیگر از خدا خوف و امید و آریش معتدل و مساوی باشد (شرح) ایمان انسان آنگاه کامل باشد که.

اولاً با خلق اگر دوست و یا دشمن است حب و بغض شخصی نداشته و بلکه عدالت و خلق انصاف را حفظ کند و در مقام حکم در حق دشمن و دوست بعدل قضاوت کند که جور بدشمن و طرفداری از دوست به حکم هوای نفس نقص ایمان و خلاف وجدان و دور از طریق خدا پرستی است.

و ثانیاً با خود در حال فقر و غنی معتدل باشد نه فقر او را بدنامت و ثلثاً با خود غنی و ثروت او را باسراف و عیاشی و شهوت رانی کشاند.

و ثالثاً با خدا خوف و امیدش مساوی باشد نه خوف از امید از زون و نه امید

از خوف که اگر خوفش کمتر از امیدواری بخدا شد بسا نفس جرأت کند خصوص دوران جوانی که شهوت و غضب قوی است و تجری نفس بفریب اینک که خدا را رحم الراحمین است (عفو خدا بیشتر از جرم ماست) او را بورطه عصیان کشد و اگر خوفش بیش از امید باشد بسا نفس از راه شدت خوف او را از توجه بر رحمت و اسعه بی نهایت خدا غافل کند و بحال ناامیدی و یأس از رحمت خدا که بزرگترین گناه است در اندازد در صورتیکه امید بر رحمت الهی موجب شوق و رغبت بکار نیکو گردد و روح را منبسط و شاد خاطر نگاه دارد پس باید اهل ایمان در خوف و رجاء معتدل باشند.

در کلمه دیگر حضرت فرموده (خف ربك وارح رحمة تؤمنك مما تخاف وينالك مارحوت) از قهر خدا بترس و برحمتش امیدوار باش تا خدا از هر مخوفی تو را ایمن سازد و هر چه امیدواری نائل گرداند و در اواخر عمر و سنین پیری در اخبار است که غلبه امید بر خوف پسندیده است چون شهوت و غضب ضعیف شده و هنگام انتقال از این عالم فرار سیده است بهتر است که بنده امیدش بر رحمت نامنتهای خدا بیشتر باشد تا بارضا و شوق بلقای حق از جهان رود تا بباغ رضوان شتابد.

۴ (کلمه) قال ۴ (الایمان شجرة اصلها اليقين وفرعها التقوى ونورها الحياء وثمرها السخاء) ایمان بخدا در مثل درختی است که ساقه آن یقین است و شاخه اش تقوی و شکوفه اش حیات و میوه اش سخاوت است.

(شرح) حضرت ایمان بخدا را بدرختی مثل زده و اصل آن یعنی ساقه و ریشه و ذات آن درخت مقام یقین بمبدء و معاد است که بی هیچ شك و ریب خدا و قیام بر اوست باشد تا بهیچ تشکیك از این عقیده بیرون نرود (الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة) و تمثال ثبات در ایمان را فرمود ۴ (المؤمن كالجبل الراسخ لا يزعه القواصف) مؤمن مانند کوهی استوار است و هیچ باد فتنه و حوادث عالم او را از جای حرکت نتواند داد اما شاخه درخت ایمان تقوی داشتن است از هر چه عمل زشت و کار نارواست بلکه مقام عالی آن تقوای از هر لذت و خوشی جز لذت لقای خدا و شهود آن معشوق کل الحسن بکناست اما شکوفه آن درخت که زینت و جمال اوست فرمود حیات از خود

و خدا و خلق است کاری که خود بالوجدان زشت میدانند نکنند و از آنچه خدا نهی کرده شرم کند و کار حرام را بی حیائی و جسارت بخدا شمارد و بر خلق هم کار بد خود را مستور دارد و از تظاهر بعصیان شرم کند که اگر فسق و گناه پنهان را آشکار کند موجب پرده دری و خرابی جامعه و فساد و جرات مردم بعصیان شود اما میوه درخت ایمان فرمود سخاوت نفس است و سخاوت ندتنها احسان بفقیران و مستمندان است بلکه ملکه سخاوت بحقیقت قوه ایست از آثار علو نفس و بلندی همت که لازمه اش آنستکه انسان از جان و مال براه خدا و احسان بخلق خودداری نکند و در آنچه خیر و صلاح مقام انسانی است بامر حق و رأی عقل کامل مال و جان را باسانی بذل تواند کرد بلکه از احسان هر گونه احسانی بخلق جهان لذت برد و به میل و شوق و رغبت قلبی بخلق احسان کند و عالی ترین مرتبه سخاوت (انما نطعمکم لوجه الله است) که ایشار باشد یعنی با وجود احتیاج خود به چیزی آنرا برای خدا بخلق عطا کند و فقنا الله تعالی.

هـ (کلمة) قال ع (اصل الایمان التسلیم لامر الله)

اصل و اساس ایمان بخدا تسلیم امر خدا شدنست.

(شرح) یعنی حقیقت ایمان بخدا آنستکه انسان در اثر عبادات و طاعات و مجاهدات بانفس بمقام تسلیم و رضا نائل شود و در معرفت حق بدان مقام رفیع رسد که سراپای فانی در اراده خدا گردد. اذا حضرت در حدیث کمیل بعد از فدا و بقا که عالیترین مقامات نفس است فرمود (لها خاصیتان الرضا و التسلیم) مقام رضا و تسلیم خاصیت نفس کلیه الهیه است که اشرف و اعلائی نفوس قدسیه است و بنا بر این اصل ایمان اینجا مراد کمال و حقیقت ایمانست که برای نفوس کلیه الهیه حاصل است و ملازم مقام رضا و تسلیم است که انسان عارف پس از طی جمیع مقامات سلوک بمقام رفیع رضا و تسلیم میرسد پس عارف هر گاه از مراتب ابتدائی که تجلیه و تخلیه است و متوسط که تخلیه بصفات کمال است در گذشت و بمقام عالی و اعلی نائل شد که مقام فناست فنای (افعالی و صفائی و ذاتی که محو و طمس و محق است) آنجا بمقام رضا و تسلیم بلطف خاص حق نائل گردد و برخی چون

حکیم سبزواری مقامات کلی سلوک را بترتیب چنین ذکر کرده‌اند

مقام (۱) ایمان و مقام (۲) توبه عام و خاص و اخس (توبه از گناه توبه از ترك اولی توبه از توجده بغير خدا) مقام (۳) تقوی که آنرا نیز سه مرتبه است (تقوای از حرام تقوی از لذت مباح تقوای از غیر لذت شهود حق) و مقام (۴) صدق و انابه (۵) و مقام مراقبه (۶) و محاسبه (۷) و مقام (۸) توکل و مقام (۹) رضا و آخرین مقام مقام تسلیم (۱۰) که عارف در این مقام ابدأ بر خود یا بر غیر چیزی از حق نخواهد و هرگز اعتراض بر فعل حق ندارد و بهر چه پیش آید مبتهج و خوش است هرگز چرا چنین شد یا چنان نگوید چرا سالم یا مریض یا فقیر یا غنی چرا سرد یا گرم است ابدأ نگوید که چون و چرا در کار حکمت ازلی خلاف مقام رضا است.

(چون و چرا را بهل که در عشق از عاشقان چند و چون روانیست)

این گفته مرضا است بنیوش خوشتر ز گفته‌ار مررضی نیست

جز آنچه خدا خواهد چیزی در نظام کلی و نظام شخصی نخواهد بلکه بهتر از آنچه هست نداند این مقام رضا و تسلیم حقیقت و غرض اصلی و مقصود نهائی ایمان است رزقنا الله تعالی

(کلمه) قال ۴ (من اعطی فی الله و منع فی الله و احب فی الله و ابغض فی الله فقد استكمل

الایمان)

هر کس عطای او برای خدا منعی برای خدا و دوستیش برای خدا و دشمنیش همه برای خدا باشد چنین کس ایمانش بمرتبه کمال رسیده است (شرح) یعنی آنکس که از میل و هوای خود بکلی خالی شد و به زبان حقیقت گفت،

(فانیم از خویش و موجودم بحق شد لباس هستیم یکباره شق)

نیست از خود هستم از دلدار خود چونکه جان کردم فدای یار خود)

نیست از من جنبشی از ذات من اوست در من دمدم جنبش فکن)

آنکس متخلق به اخلاق الله است بلکه فانی فی الله و عطا و منع و حب و بغضی از

خود ندارد

(چون از وجود خود چونی گشته تھی نیست از غیر از خدایش آگهی)

پس چنین کس در ایمان بخدا که مراتبش بسیار است بمقامان عالیہ رسیدہ است

۷ (کلمۃ) قال ۴ (طوبی للزاهدین فی الدنیا الراغبین فی الآخرہ) خوشا بر حال

زاهدان در دنیا و راغبان و مشتاقان بعالم آخرت

(شرح) یعنی سعادت مند و سرافراز ابد کسی است که عالم دنیا را شناخت و لذات

زائل و ناقابل اورا از نظر انداخت و پرده موهومات و خیالات عالم پست مادی را بردرید

تا حجاب توجهش بعالم اعلای آخرت نگردید و بحکم فطرت روح که از عالم امر و نشئه

تجرد است و وطنش آنجا است که (قل الروح من امر ربی) دائم بدل مشتاق وطن اصلی خویش

است و ذکر و فکرش در جهان مافوق طبیعت مشغول است

حضرت فرمود خوشا بر حال چنین نفس قدسی که بازهد و تقوای حقیقی مشتاق

جهان جاودانی و عاشق بهشت لقای الهی است

۸ (کلمۃ) قال ۴ (طوبی لمن ذکر المعاد و اکثر من الزاد) خوشا بر حال آنکس

که بیاد معاد و عالم آخرت باشد و زاد و توشه بر این سفر بسیار بر دارد

(شرح) یعنی سعادت مند کسیست که در دنیا چنان غرق نشود که بکلی از آخرت

و مرگ و مابعد مرگ که جهان ابدی است فراموش کند مانند دنیا پرستان غافل نادان

بلکه بیدار کار آخرت باشد و از دنیا بسیار زاد و توشه برای سفر معاد بردارد و هر چه

میخواهد ذخیره کند برای آنجهان خود ذخیره کند که تأمین آتیه همانست که برای

خود درجهان ابد فرستاده و الا این عالم بی ثبات بی قرار هیچ چیز از مال و جاهش

تأمین آتیه نتوان کرد چون آتیه حتمی این عالم انتقال و مرگ و رفتن از این عالم پست

مادی بجهان روحانی است و بهشت جاودانی پس خوشا بر حال آنکه جهد و کوشش

کند و از علم و عمل صالح زاد و توشه برای سفر خود که بارگاه شهود حق و دار رحمت

و لقای خداست بردارد و روح خود را بنقش و نگار عالم ماده نفروشد

(یارم فروش بدنیا که بسی سود نکرد آنکه یوسف بزرنا سره بفروخته بود)

(گر دوست بهرد و کون بفروشی یوسف بجوی دهی زیانکاری)

خاری که بروید از بیابانش در دیده عاشق است گلزاری
 دانی که الهی از چه مینالد از دست فراق ماه رخساری
 ۹ - (کلمه) قال ۴ (نعم دلیل الایمان العلم) راهنمای نیکوی ایمان
 علم است.

(شرح) اینجا و بسیار مواضع دیگر حضرت مردم را بعلم ترغیب و تشویق فرموده
 و علم را بهترین راهنمای ایمان بخدا شمرده و در آیات و اخبار بسیار فضیلت مقام علم
 و علمای حقیقی که علامتشان خشية الله است مذکور و مردم را بعلم آسمانی و معارف
 الهی که علم حقیقی است دعوت فرموده از آن جمله اینجا فرمود بهتر دلیل ایمان
 علم انسان است که شخص جاهل یا عديم الایمان یا ضعیف الایمان است از آن جمله فرمود ۴
 (العلم محیی النفس) علم زنده کننده انسان است .

(العلم افضل الشرف) (العلم اعظم کنز)

علم بهترین شرافت و بزرگترین گنج است و فرمود .

(العالم حی بین الموتی و الجاهل میت بین الاحیاء) (لولا العلماء لساوا الناس کالبهائم)
 (طالب العلم حبیب الله) (العالم افضل من الصائم القائم الغازی فی سبیل الله)
 (العلماء ورثة الانبیاء) (يوم العالم افضل من عبادة الجاهل) و حدیث کمیل العلم خیر من المال الخ
 و بسیار اخبار دیگر و البته مراد از علم علوم الهی معرفت النفس و علم به مراسم عبودیت
 و حقایق و احکام وحی و رسالات است گرچه علوم صنایع را هم که نظام عالم بدان محتاج
 است ائمه طاهرین بسیار ترغیب فرمودند . و علماء واجب کفائی دانستند
 ۱۰ (کلمه) قال ۴ (من کان الآخرة همه کفاه الله همه من الدنيا و من اصلاح سریره

اصلاح الله علانیته و من اصلاح فی ما بینة و بین الله اصلاح الله ما بینة و بین الناس) فرمود .

هر که همهت و توجهش بکار آخرت باشد خدا کفایت مهمات دنیای او را خواهد کرد
 و هر کس باطن خود را اصلاح کند خدا ظاهرش را در بین خلق نیک و صالح میگرداند تا
 همه او را بنیسکوئی یاد کنند و زبان بذکر خیرش کشایند (بشرح محتاج نیست)

مقاله چهارم

(علامات و صفات اهل ایمان و مراتب یقین و اوصاف پاکان)

۱ (کلمه) قال ۴ (من وثق بالله توکل علیه) هر کس بخدا و ثوق و یقین دارد بر

او در کارها توکل کند.

(شرح) صفات اهل یقین توکل و تسلیم و رضا است و انس و محبت و عشق و وله و حیرت

در جمال و جلال خدا.

۲ (کلمه) قال ۴ (من دلایل الایمان الوفاء بالعهد) یکی از دلایل ایمان و علائم مؤمنان

حقیقی وفای بعهده کردن است.

(شرح) یعنی دلیل ایمان شخص آنست که با هر که عهد بست بآن عهد وفا کند و

بقول و عقد و پیمان با خدا و خالق وفادار باشد با خدا که در عالم (الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان

لا تعبدوا الشیطان) عهد بسته وفا کند و عشق و محبت بطاعت او داشته از اطاعت شیطان انس

و جن متنفر باشد و نیز وفا با خلق در تمام قول و عقود و زواج و شرکت و معاملات که فرمود

(اوفوا بالعقود) هرگز نقض عهد نکند و خیانت و مکر و خدعه روا ندارد و بعهده روز است

که فرمود (الست برکم) وفا کند چنانکه در آن عالم تجرد بوحدانیت خدا اقرار کرد و

بطاعت حق عهد بست در این عالم وفادار و استوار باشد.

۳ (کلمه) قال ۴ (لا ایمان لمن لا امانة له) هر که امانت نداشت ایمان ندارد

(شرح) هر که ایمان بخدا دارد در امانت خیانت نمیکند زیرا سبب آنکه کسی

بمال و عرض و ناموس و ودایع و اسرار مردم که نزد او امانت است خیانت میکند طمع و

حرص اوست بمال و آمال و اغراض شهوانی و ایمان حقیقی بخدا که در شخص وجود

داشت او را بنور معرفت و ایمان از صفت پست طمع و حرص دنیا و شهوات نفس خبیث

منزه گرداند و بالنتیجه از پلیدی و پستی خلق رذیله خیانت حفظ شود پس آنکه امانت ندارد

یابی ایمان یا ضعیف الایمان است.

۴ (کلمه) قال ۴ (لا ایمان افضل من الاستسلام) ایمانی نیکوتر از تسلیم فرمان خدا

بودن نیست.

(شرح) مراتب ایمان مختلف است مانند نور که از خورشید تا نور چراغ همه نور است اما تفاوت بشدت و ضعف بسیار همین گونه ایمان ضعیف تا ایمان قوی و اقوی که مرتبه اکمل و افضل ایمان است تفاوت رتبه بسیار خواهد داشت و افضل مراتب ایمان مقام تسلیم که سابقاً اشاره کردیم مقام رضا و تسلیم آخرین مرتبه انسان و عالیترین صفات اوست که حضرت در حدیث کمیل چنانکه ذکر شد مقام رضا و تسلیم را دو خاصیت نفس کلیمه الهیه که اشرف و اکمل نفوسند بر شمرده نتیجه آنکه نیکوتر از مقام تسلیم در درجات ایمان و مقامات عرفان مقامی نیست.

هـ (کلمه) قال ۴ (المومن ثلاث ساعات ساعة يناجي فيها ربه وساعة تحاسب فيها نفسه وساعة تخلی بين نفسه ولذتها فيما تحل وتجمل) مومنان حقیقی ساعات عمر شانرا بر سه قسم کنند.

یکساعت بمناجات با خدای خود خلوت میکنند و یکساعت بمحاسبه نفس خود می پردازند و یکساعت نفس را با لذت های حلال نیکو و امیکذارند

(شرح) اهل ایمان ساعتی از عمر لذت انس و راز و نیاز با خدا دارند که افضل ساعات عمر است و ساعتی چون رسول اکرم ﷺ فرمود (حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا) بحساب اعمال نیک و بد خود می پردازند اگر کار نیک و نیکویی بخلاق بجا آورده شاد گشته و شکر میکنند و اگر گناهی از ایشان سر زده غمناک بدرگاه خدا بتوبه و انابه آمرزش می طلبند و این محاسبه مسبب شود که در آن عالم یا حسابشان آسان یا بکلی بی حساب به بهشت روند در کلمه دیگر فرمود (من حاسب نفسه سعد) هر که در دنیا بمحاسبه نفس پرداخت از اهل سعادت در عالم آخرت است و نیز مومن ساعتی هم چون محتاج ببدن است بکار لذات بدن پردازد زیرا انسان در حیوة دنیا برای حفظ شخص و نوع خود بغذا و تفریح حلال محتاج است و بصحبت دوستان و معاشرت و مباشرت زنان و سایر لذات جسمانی مباح برای قوت یافتن بدن برای کار شایسته و طاعت نیازمند است و البته آن لذات جسمانی لازم است و حتی انبیاء و اولیاء و حضرت ختمی مرتبت ﷺ را هم توجه به امور جسمانی و لذت های حلال در ساعات عمر بوده است و گاه (کلمینی یا حمیرا) و (اخترت من دنیا کم ثلاث الطیب و

النساء وقره عینی فی الصلوة) میفرموده پس اهل ایمان ساعات عمرشان صرف بر این سه کار خواهد شد که حیوة شخصی و نوعی و دنیوی و اخروی بدینها مربوط است .

۶ (کلمة) قال ۴ (یستدل علی ایمان الرجل بالزوم الطاعة والتجلی بالورع والعفة والفنائة) دلیل بر ایمان مرد ملازمت طاعت خداست و آراستگی بصف و ورع و عفت نفس و قناعت

(شرح) هر که دعوی ایمان کند باید دلیل و برهان بر این دعوی داشته باشد و برهان ایمان بخدا انس بطاعت خدا داشتن است و ورع و خداپرستی و عفت نفس از شهوات حرام و قناعت در مال یعنی زائد بر ضروری مال را بر اموال و توسع در عیال و خدمت در راه دین و احسان بفقرا و مساکین صرف کند و به اسراف و عیاشی و تجمل و خوشگذرانی نپردازد که این اوصاف ضد عفت و قناعت است .

(کلمة) قال ۴ (من آمن بالله استوحش من الناس) هر که بخدا ایمان کامل داشت از مردم وحشت کرده و دوری از خلق گزیند

(شرح) هر که خدا را ب عظمت و اوصاف کمال یافت و بر رحمت و رأفت و مهربانی وجود و عطای ییحد و حسن و جمال بی نهایت و جلال بی مثل و مانند شناخت تنها به او عشق و اشتیاق و انس دارد و از خلق برای آنکه او را از خدا باز میدارند میگریزد و جز با عاشقان و دوستان خدا ابد با کسی انس نمیگیرد

۸ (کلمة) قال ۴ (المؤمن اذا نظر اعتبر واذا سکت تفکر واذا تکلم ذکر و اذا اعطی شکر واذا ابتلی صبر)

مؤمن هر گاه به چیزی نظر کند بنظر عبرت مینگرد و اگر سکوت کند در عظمت و حکمت خدا فکر میکند و هر گاه سخنی گوید بذکر خدا زبان کشاید و هر گاه خدا به او چیزی عطا کند شکر میکند و اگر مبتلا ببلیه شود صبر در بلا کند

(شرح) مؤمن بهر چه نظر کند نظر عبرتست (نظر خدای بینان ز سر و انباشد) چون خاموش باشد سکوتش فکر است مانند مردم غافل از خدا نیست بلکه یاد خدا و بکر عظمت و حکمت های الهی است و اگر نعمتی خدا به او عطا کند بشکر آن نعمت می پردازد

که شکر نعمت مال بذل و احسان است و شکر نعمت علم تعلیم بخلق و ارشاد و هدایت است و شکر نعمت جاه عدل و محبت بزرگوار است و شکر هر نعمت صرف کردن آن نعمت است برای غرضی که خدای برای آن غرض آن نعمت را عطا کرده است و اگر مؤمن را بلائی رسد چون مرض و فقر و مرگ فرزندی در بلا جزع نمیکنند زیرا بلا را هم نعمتی از خدا میدانند و صبر میکنند تا خدا جزای صابران بوی عطا کند که (وان للصابرين اجر عظیم)

۹ (کلمه) قال ۴ (الصبر ثمرة الايمان) صبر در امور ثمره ایمان است

(شرح) صبر بر سه قسم است یکی صبر در معصیت که انسان چون بمعصیتی نفس او را دعوت کند بصبر و شکیمائی از لذت آن معصیت بگذرد و دامن صبر و حلم را در مقابل آن لذت فانی موقت از دست ندهد

دوم صبر بر عبادت که انسان در نماز و طاعت عاجول نباشد و بشتاب در نماز ارکان عبادت و حضور قلب را خراب نکند بلکه باصبر و طمأنینه خاطر و حضور قلب و توجه کامل و شرائط و مستحبات هر چه تواند بجای آورد

سوم صبر بر بلا که هر گاه مصیبتی از قبیل درد و رنج و فقر و مرگ و اهانت و حبس و آزار دشمن و سایر بلیات و حوادث ناگوار بر انسان پیش آید باصبر جمیل یعنی صبری شکایت بخلق و بدون اعتراض قلبی بر خدا و عدم جزع و فرغ از درد و غم و اندوه و در آن بلا صبر کند و اگر ایمان را بدرختی تشبیه کنیم ثمره و میوه آن درخت این انواع صبر است و مؤمن همیشه دارای صبر و شکیمائی در تمام مراحل خواهد بود چون میداند که هر حادثه بفرمان خداست

(اندیشه و اندوه و غم رنج و تعب درد و الم)

هر يك نه در دل قدم با حكم و فرمان ميرسد

۱۰ (کلمه) قال ۴ (لوضرب خيشوم المؤمن على ان يبغضني ما ابغضني) اگر بینی

مومن را مثله کنند بضرر شمشیر که مرا دشمن دارد هرگز مرا دشمن ندارد

(شرح) شخص مومن خدا را شناخته و هر که خدا را شناخت او را دوست

دارد و هر که خدا را دوست دارد دوستان خدا را که مثل اعلای آنان علی علیه السلام است دوست دارد و تا حد جانانش از دوستی علی علیه السلام دست برندارد و تا روز قیامت حب علی علیه السلام لازمه ذات اوست و در اخبار معصوم است که فرمودند دوستی علی بن ابی طالب از صفات اهل ایمانست (عنوان صحیفه المومن حب علی بن ابی طالب) امام ع فرمود سر لوحه صحیفه اعمال مؤمن حب علی بن ابی طالب است چون هر شخص با ایمان بهر مقام ایمان برسد علی ع را مافوق آن داند و برتر از تمام خاصان و مقربان حق بیند و فرد اکمل و مثل اعلای ایمان وزهد و شجاعت و همت و فتوت و جوانمردی و سخاوت و کلیه اخلاق فاضله شناسد بدین سبب علی ع در قلب او محبوب ترین خلق عالم است چنانکه ابوعلی ابن سینا در این رباعی فرماید

تا باده عشق در قدح ریخته اند	و اندر بی عشق عاشق انگیزته اند
در جان و روان بوعلی مهر علی	چون شیر و شکر بهم در آ میخته اند
صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرین	

مقاله پنجم

(تربیت و تهذیب نفس ناطقه)

۱ (کلمه) قال ع (طوبی لمن عصی فرعون هواه و اطاع موسی تقواه) (او عقله) خوشا بر آنکس که با فرعون هوای نفس خود مخالفت کند و موسای عقل و تقوای خود را اطاعت کند

(شرح) حضرت اشاره فرموده که هر کس را در باطن و در عالم صغیر موسی و فرعون است و اگر بخواهد مقام کمال موسوی را دریابد باید با فرعون نفس خود بین مخالفت کند و گرنه چون فرعون غرق دریای هلاک شود و اگر اطاعت موسای عقل و ایمان کند مانند موسی بتحیت حضرت حق که (سلام علی موسی و هرون) فرمود از مؤمنان خاصش خواند که (انهما من عبادنا المؤمنین) سر افراز گردد و در آسمانهای عوالم عقلی با موسی هم پرواز شود پس خوشا بحال آنکه ضد فرعون نفس و مطیع موسای عقل است.

۲ (کلمة) قال ۴ (رأس الفضائل ملك الغضب و امانة الشهوة) سرآمد صفات

فاضله آنستکه انسان مالک غضب خود شود و شهوت را بمیراند

(شرح) یعنی افضل صفات آنستکه انسان مالک شهوت و غضب خود شود و نفس

ناطقه اش حاکم بر امیال و هوای حیوانی گردد و هر جاشهوت و غضب خواست در مقابل عقل قدسی عرض اندام کند

این دو قوه را بکلی در برابر اراده عقل مغلوب گرداند و غرض از جهاد اکبر

همین مخالفت باشهوت و غضب است که انسان بهر مقامی رسید از مراتب عالیه علم و

معرفت و سعادت بواسطه مخالفت با هوای نفس رسیده و این دو قوه شهوت و غضب دو قوه بسیار

شریفند در صورتیکه تابع عقل و اراده شرع باشند چون بقای هر نوع و کمال هر شخص تابع این

دو قوه است بشرط مذکور چنانکه در حدیث نبوی ذکر شد که اگر انسان حاکم

بر شهوت خود شود از ملک بالاتر رود پس سرآمد فضائل انسان مالک غضب و حاکم

بر شهوت شدن است و اجرای میل این دو قوه را تابع عقل منور و شرع مطهر داشتن و

فقال الله تعالی و ایا کم

۳ (کلمة) قال ۴ (طهر و انفسکم من دنس الشهوات تدرکوا رفیع الدرجات)

نفوس خود را از پلیدی شهوت ها پاک سازید تا بدرجای رفیع روحانی نائل گردید

(شرح) یعنی هر که بخواهد بمقامات عالی و معارج قدسی ارتقا یابد و از قفس

طبیعت بیاباغ و گلزار علم و حکمت و معرفت پرواز کند باید از دنس و کثافت و زنگار

شهوتهای حیوانی نفس ناطقه قدسیه را مذهب گرداند و روح را از شوق و لذات

حسی طاهر و پاکیزه بدارد تا پس از تخلیه از شهوات بصفات ملائکه متصف

گردد بلکه از فلک و ملک بالاتر مقام یابد و در کلمه دیگر حضرت ۴ فرمود

فرمود (کلاما زاد علم الرجل زادت عنایتة بنفسه و بذل جهده فی اصلاحها و ریاضیتها)

هر قدر پایه علم انسان بالاتر رود عنایت و توجهش بتهذیب نفس و اصلاح اخلاقش و ریاضت

و مجاهدتش بانفس بیشتر شود

۴ (کلمة) قال ۴ (خیر الناس من طهر نفسه من الشهوات) بهترین مردم کسی است

که نفس خود را از شهوات حیوانی پاک دارد

(شرح) یعنی هر کس بیشتر با هوای نفس و شهوت های حیوانی مخالفت کند و از عالم طبیعت و اشتیاق بلذات پنج حس (حس لامسه و ذائقه و شامه و بصره و سامعه) بگذرد بهتر از دیگران است زیرا ملاک بهتری و افضلیت اشخاص به تہذیب روح قدسی و بتقوای و علم و ایمانست که فرمود عزمین قائل (اذا کر مکم عند الله اتقا کم) بهترین شما نزد خدا بانقوی ترین شما هستند پس بهتر از همه مردم کسی است که نفس را از پلیدی شهوات حیوانی پاک سازد و با علو همت بجانب لذات عقلی روی آورد

ه (کلمة) قال ۴ (الا وان الجهاد ثمن الجنة فمن جاهد نفسه ملکها و هی اکرم ثواب الله لمن عرفها)

مردم آگاه باشید که جهاد با نفس کافر ثمن و قیمت آن بهشت ابد است و هر کس با نفس جهاد کرد مالک نفس خود شود و این جهاد نفس نزد خدا گرامی تر از هر عمل نیکوست بشرط آنکه عالم باشد که چگونه جهاد با نفس کند

(شرح) یعنی هر کس راه جهاد با نفس که جهاد اکبر است از طریق عقل و دین بیاموزد و نیکو با نفس بجنگد و پیرا و فانی شود و تمام خیر و سعادت و فضل و رفعت در این است که انسان در این جنگ فتح کند که این فتح مبین است و مبداء فتوحات قلبی و اشراقان الهی است و بهشت ابد مزد و ثمن این فانیست است

است و در کلمه دیگر فرمود ۴ (خیر الجهاد جهاد النفس) بهترین جهاد جهاد با نفس است و باز فرماید ۴ (مهر الجنة جهاد النفس) جهاد با نفس کابین عروس بهشتی است رزقنا و ایاکم .

۶ (کلمة) قال ۴ (طوبی لمن کابد هواه و کذب مناه و رمی عرضا و احرز عوضا) خوشا بر حال آنکه با هوای نفس بجنگد و آمال و آرزوهای موهوم دنیا را تکذیب کند و متاع فانی فانی را از نظر بیکفند تا در عوض لذاتی که از قوه ادراک برده است دریابد .

(شرح) یعنی عرض متاع دنیوی فانی را بسعادت ابدی و لذات جاودانی معاوض

کند و از نعم اخروی و لذت شهود حق و جمال معشوق مطابق حظ کامل یابد در کلمه دیگر حضرت فرمود (ان النفس لجوهرة ثمينة من صانها فاعمالها و من ابتذلها وضعها) نفس کوهری گران بهاست هر که از اخلاق و عادات زشت او را محفوظ دارد مقامش را رفیع میگرداند (قد افلاح من زکیها) و اگر با اخلاق زشت و عادات پست رها کند خوار و ذلیلش خواهد ساخت (و قد خاب من دسیها) .

۷ (کلمة) قال ٤ (الاشتغال بتهدیب النفس اصاح) فرمود

صالح ترین و بهترین کار در عالم بتهدیب نفس ناطقه پرداختن است (شرح) یعنی بین کارهای خیر و اعمال و افعال شایسته صادر از انسان در دوزندگانی بهترین و شایسته ترین آنها تهذیب نفس است که آن عمل آسایش دین و دنیا و لذت روح و بدن و سعادت جسمانی و عقلانی را داراست چنانکه در کتاب خداست که (قد افلاح من زکیها) تزکیه نفس سبب آسایش و فلاح و فیروزی دو عالم است که چون انسان نفس خود را تربیت کند از شهوت و غضب حیوانی پاک و پاکیزه دارد و از صفات رذیله بخل و حسد و کبر و عونت و خود بینی و غرور و حرص بمادیات و عادات و خیمه منزله شود و از اوصاف رذیله دیگر از قبیل دنائت نفس و ترس و ریا و عجب و مکر و خدعه و فریب مردم و ظلم و جفا و خیانت روح خود را پاک گرداند و بصفت ایمان و معرفت و حکمت و علم و حلم و شجاعت و عدالت و سخاوت و علوهمت و غیره از صفات کمال روان را بیاراید چنین کس بهترین شغل و شایسته ترین کار عالم را پیش گرفته است زیرا در اثر تهذیب روح و تکمیل نفس انسان در دو جهان آسایش یابد شخص مهذب النفس خدا و خلق هر دو از او خشنودند و بالنتیجه در دنیا خوش و در آخرت بآسایش و مقامات رفیع نائل گردد چون بیان شد که درجات بهشتی و رفیع ترین مقام آن برای نفوس قدسیه مهذب از اخلاق رذیله و متصف بصفات فاضله است بلکه نفوس قدسی منور بنور علم و اخلاق نه بس بهشتی بلکه خلاق بهشت رضوانند در حدیث است که بهشت مشتاق اهل ایمانست و دوزخ بمؤمن کوید زود بگذرد که نور تو آتش مرا خاموش میسازد نتیجه آنکه برای سعادت هر دو جهان شایسته ترین کار عالم تهذیب نفس ناطقه است

۸ (كلمة) قال ۴ (ترك الشهوات افضل عبادة و اجمل عادة) فرمود

ترك شهواتها بهترین عبادت حضرت احدیت است و نیکوترین عادت انسانیت (شرح) یعنی هر کس از لذات فانی حیوانی که مانع توجه بخدا و طلب علم و معرفت و اعمال صالح است بگذرد و بر شهوات نفسانی پشت بازند و اسیر هوای نفس نگردد تا بر نفس فائق و فاتح شود این کار بهترین عبادت خدا و نیکو ترین عادت انسان بشمار است که ترك شهوات انسانرا بخدا نزدیک تر از سایر عبادات گرداند و از هر کار برای تکمیل نفس نیکوتر است و چون عادت طبیعت ثانوی است پس اگر انسان بشهوات حیوانی عادت کند مسخ به حیوان شود و اگر ترك آن نمود بحقیقت انسان که از ملك برتر است میگردد (رزقنا الله تعالى)

۹ (كلمة) قال ۴ (ادب نفسك بما کرهته لغيرك) فرمود

نفس خود را ادب و تربیت کن از آنچه در دیگران ناپسند می بینی

(شرح) یعنی یکراه برای تهذیب و تربیت و ادب نفس آنستکه صفات رذیله و افعال ناشایسته ای که در مردم بینی و ناپسند هست نفس خود را از آن صفات پاك ساز و آنچه زشت و ناشایست در مردم بینی بدان که آن برای تو هم زشت و ناپسند است و تو در اثر حب نفس و خود خواهی بسا بر خود زشت نمی بینی و در کلمه دیگر فرمود (استقیح من نفسك ما تستقبحه من غيرك) از خود قبیح شمار عملی را که از دیگران قبیح دانی پس از توجه بزشتی و ناپسندی باوصاف و اعمال دیگران که حب نفس مانع و حجاب درل زشتی آنها نیست قیاس کار خویش بر گیر و مگذار حب بنفس سبب شود که آنچه زشت است در خود زیبا تصور کنی و بر دیگران زشت و ناپسند دانی پس چون صفات رذیله افعال قبیحه دیگران را بعقل فطری خود (بی حجاب حب نفس) تشخیص میدهی قبل وزشتی آنها را برای خود بشناس و نفس را از آن پاك ساز تا ادب نفس از بی ادبیا بیاموزی نه آنکه چون عیبی در خلق بینی از زشتی ها و عیوب نفس خویش غفلت کنی و بادب و تربیت و تهذیب نفس خود نپردازی بلکه به عیب جوئی و بد کوئی بی ادبان و بدکاران اکتفا کنی و هرگز نفس ناطقه خود را از نقص و عیب و اوصاف رذیله مهذب

نگردانی پس بجای آنکه ما عمر را بعیب جوئی دیگران صرف کنیم بهتر که عیب خود را دور کرده و نفس خویش را مهذب و مودب سازیم که در عیب جوئی مردم زبان و در رفع عیوب خود هزاران سود دنیا و آخرتست

نکته اخلاقی

بچهار طریق انسان تواند نفس را مهذب سازد یکی همین وجهی که اینجا ذکر شد از بی ادبان ادب آموزد دوم آنکه از معاشرت اهل ادب ادب آموخته و بدیدن نفوس مهذب تهذیب نفس کند سوم آنکه از دوستان حقیقی عیوب و نواقص اخلاقی خود را پرسد تا بعیب خود آگاه شود و رفع آن کند چهارم آنکه از دشمنان خود که در مقام پیدا کردن عیوب اند استفاده کرده و آنچه را که بر او عیب شمرند از خود دور سازد (تا عذر شود سبب خیرا کر خدا خواهد)

۱۰ (کلمه) قال ۴ (نزه نفسک عن دنس اللذات و تبعات الشهوات) نفس خود را از آلابش لذات حیوانی منزه ساز و از عاقبت بدشهوآت پرستی پرهیز. (شرح) یعنی نفس ناطقه را از اعمال لذات حیوانی که موجب دنس و ناپاکی است منزّه سازد آن لذات سبب حرمان از لذات روحانی است و نیز از عاقبت زشت و رسوائی و زیان کاری شهوت رانی پرهیز و نفس قدسی را از عادات و تخیلات زشت حفظ کن در کلمه دیگر فرمود (اصل هر گمراهی اطاعت از شهوت نفس و مبدا هر سعادت مخالفت هوای نفس است)

مقاله ششم

اخلاق فاضله و وفا و حفا و حفظ قول و عهد بین خدا و خلق

۱ (کلمه) قال ۴ (من شرف الاعراق حسن الاخلاق) حسن اخلاق کاشف از شرافت و اصالت و بزرگی انسانست (شرح) یعنی کسی که دارای حسن اخلاق است و بداند که حکمت و سخاوت و عدالت و شجاعت و علوهمت و غیره آراسته است آنکس را شرافت ذاتی و عظمت روحی است و

از خاندان اصالت و نجات است و بعکس آنکس که اخلاقش زشت است دلیل بد کوهری و بی اصالتی است و اغلب از خاندانی پست همت و حقیر النفس و بی شرافت و نجات است.

۲ (کلمه) قال ۴ (حسن الخلق یورث المحبة و تولد المروءة) حسن خلق و اخلاق

پسندیده موجب محبت (خدا و خلق) و منشاء مروت و فتوت و مردانگی است

(شرح) هر کس که با خالق خدا اعم از خانواده خود (زن و فرزندان و خویشان) و رفیقان و همسایگان خلق نیکو دارد و با اخلاق خوش معاشرت کند همه او را دوست میدارند و نزد هر کس محبوب و محترم است و بالنتیجه در دنیا رزق وسیع و در آخرت مقام رفیع خواهد یافت (و باید این نکته را بدانیم) که خلق نیکو نه تنها زبان خوش

است بلکه اتصاف روح پاک بمحبت و سیرت انصاف و مروت و عدل و امانت است و وفای به عهد و صدق و صفای بکرنگی است و علم و حلم و معرفت و احسان بخلاق است ۳ (کلمه) قال ۴ (لایعیش اهنأ من حسن الخلق) هیچ زندگانی و عیشی کوارتر از حسن اخلاق نیست.

(شرح) آنکس را که خلق نیکوست شهوت و غضبش بفرمان عقل است و عقل عاقبت اندیش است و سلامت و عافیت و صحت جسم و جان را در کارها منظور میدارد و کاریکه نارد و است در دنیا یا در آخرت موجب ناراحتی انسانست از و صادر نمی شود در اثر حسن خلق شخص همیشه با عیش خوش و دلی شادویی مزاحمت و بدون غم و اندوه زندگانی را بسر می برد در خانه خلق خوش مـوجب نشاط اهل منزل است و همسایگان و در محیط موجب محبوبیت نزد عموم و بالنتیجه موجب رضای خدا و خالق است پس در دو عالم صاحب اخلاق نیکو خوشترین زندگانی را خواهد داشت و در کلمه دیگر مقابل آنرا فرمود (سوء الخلق نکد العیش و عذاب النفس) خلق بد مایه عیش ناخوش و زندگی پر غم و اندوه ورنج است و در کلمه دیگر فرمود.

(من ساء خاقه ضاق رزقه) شخص بد خلق تنگ روزیست (و رزق روحش که

علم است نیز کم است)

۴ (کلمه) قال ۴ (لایلقی المؤمن حسوداً ولا حقوداً ولا بخيلاً) مؤمن حقیقی را

هرگز حسود و صاحب حق و کینه و بخل و لئامت نخواهی یافت

(شرح) آنکه اهل ایمانست از صفت حسد با مردم مبراست زیرا میداند هر که هر چه نعمت نصیب او شده از مال و جاه و علم و سایر نعمتها همه بتقدیر خدای متعال نصیبش گردیده و حسدا و اعتراض برخداست و مؤمن هرگز اعتراض برخدا ندارد و نیز مؤمن دلش جای محبت خداست هرگز حق و کینه کس را در دل نگیرد و بجای کینه اگر از کسی آزار دیده در باره او محبت و دعای خیر میکند و مغفرت از خدا میطلبد و نیز مؤمن که میداند اگر بکسی احسان کند خدای پاداش آن احسان را در دو عالم بهتر از آن عطا میکند و علاوه مال و متاع دنیا را چیزی حقیر و ناقابل میداند هرگز بخل نخواهد ورزید پس مؤمن دارای مقابل این اوصاف است مؤمن خیر خواه و مهربان بخلق است و سخی الطبع و غنی النفس و بلند همت است خلاصه آنکه ایدمان بخدا دارد تمام صفات ناپسند از او دور و جمیع صفات پسندیده در او ظهور دارد مگر آنکه ضعیف الایمان باشد و الا ایمان کامل بخدا انسان را متخلق باخلاق الله و متصف بصفات الله میگرداند (رزقنا الله وایاکم)

ه (کلمه) قال ۴ (افضل الناس من کظم غیظه و حام عن قدرته) بهترین مردم کسی است که خشم خود را وقت غضب فرو برد و با وجود قدرت بر انتقام حلم کند (شرح) یکی از صفات کمال که موجب رفعت مقام انسانست در دنیا و عقبی ترك خشم و عصبانیت و تند خلقی است و حلم و تفویض هر که در حق او بدی و آزار کند که خدا در قرآن عظیم فرماید (والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس) بزرگی در این است که انسان خشم و غضب را فرو برد و با وجود قدرت بر انتقام از بدیها و آزار مردم بگذرد (الاتحجون ان یغفر الله لکم) آیا دوست ندارید که خدا از تقصیر شما در گذرد شما هم از بدیهای خلق در گذرید و خشم و غضب را فرو برد تا خدا هم از گناهان شما بگذرد حواریان بعیسی گفتند از همه چیز سخت تر در عالم چیست گفت خشم خدا که دوزخ از آن ترسان است گفتند امان از خشم خدا چیست گفت بفرو بردن خشم و غضب خود (چنانکه عارف رومی این را بنظم فرموده)

گفت عیسی را یکی هشیار سر
چيست درعالم ز جمله سخت تر
گفت از جمله بتر خشم خدا
که ازان دوزخ همی لرزد چوما
گفت از خشم خدا چبود امان
گفت خوردن خشم خود اندر زمان

۶ (کلمة) (حسن الخلق رأس کل بر) حسن اخلاق سر آمد تمام نیکوئیهاست

(شرح) آنکس را که اخلاق نیکوست بهترین و کاملترین نعمت را خدا بـ
عطا کرده است زیرا در اثر خلق خوش انسان هم درعالم طبیعت آلامی نمی بیند و خوش
زندگانی میکند و هم در جهان ابد بواسطه خالق بدبر خود عذاب و عقابی مهیا نکرده زیر
لازمه خلق نیکو بی آزاری بخلق و عدم ظلم و ستم بمردم است (والمسلم من سلم المسلما
من یده واسا) پس در آخرت نیز سعادت مند و شاد و خوش خواهد بود پس سر آه
صفات نیکو حسن اخلاق است که رسول اکرم ع فرمود .

(بعثت لائتم مکارم الاخلاق) مراخدای متعال برای تکمیل اخلاق نیکو بسوء

خالق فرستاد .

۷ - (کلمة) قال ع (احسن الصدق الوفا بالعهد) بهترین صدق و راستی آنستکه

انسان بعهد و پیمان خود وفا کند .

(شرح) صدق اینجا مراد راستی و درستی در قول و فعل است که مقام صادق و اهل

اهل ایمانست که عهد خدا را حفظ کنند حضرت فرماید بهترین صدق و راستی و اهل
مراتب درستی و فای بعهد و عمل بوعده است که تمام فتوت و مردانگی در این صفت
وفاداری است هر کس دارای صفت وفاست باخدا و خالق محققا امانت و صدق کلام
صراحت لهجه و شجاعت و جوانمردی و سایر اوصاف نیکو را نیز داراست و هر که
وفادار نیست سایر صفات نیکو را نیز فاقد است لذا در قرآن حفظ عهد و امانت را از صفات
کامل اهل ایمان شمرده است (والذین هم لاماناتهم و عهدهم را عون) دیگر از صفات
اهل ایمان آنست که آنها رعایت امانت و عهد و قول خود را میکنند)

۸ (کلمة) قال ع (من عمل بالامانة فقد اكمل الديانة) هر که با امانت است

دینش کامل است.

(شرح) حفظ امانت و پاکدامنی از غدر و خیانت دلیل کمال دیانت است زیرا آنکس که نسبت بخدا و عالم قیامت و دارمجازات و حساب و کتاب ایمان دارد محققا بمال و ناموس و جان و حساب مردم امانت نگاه دارد و هرگز بظلم و عصیان خصوص ظام بخلق و حق الناس آلوده دامان نگردد چون از روز حساب و کیفر خدا میترسد و چنین کس در مراتب دین به مرتبه کمال رسیده است .

پس هر که را وصف امانت است کمال دیانت است و این صفت از صفات ستوده بسیار مهم انسانست .

۹ (کلمه) قال ۴ (مروة الرجل صدق اسانه) ج- و ان مردی و فتوت مرد راستگوئی و صراحت لهجه است .

(شرح) صفت راستگوئی در نفوس با شهامت و شجاعت و همت است و لازمه آن وصف صفا و حقیقت و جوانمردی است و بعکس در غگوئی صفت منافقان دو رنگ دون همت خائن و ضعیف النفس است .

۱۰ (کلمه) قال ۴ (يستدل على اليقين بقصر الاهل و اخلاص العمل و الزهد في الدنيا) فرمود

استدلال میشود بر مقام یقین شخص بخدا و بعالم آخرت باینکه آهال و آرزوهای دور و دراز در دنیا نداشته و عملش خالص برای رضای خدا باشد و از دنیا و امور دنیوی زهد و اعراض کند .

(شرح) حضرت اینجا اعلام اهل یقین بخدا و عالم آخرت راسه چیز فرمود یکی نداشتن آرزوها و خیالات باطل دنیوی از مال و جاه و اعتبار و یکی خاوص عمل یعنی همه کارش برای رضای خدا و خالص لوجه الله باشد (انما نطعمكم لوجه الله) زیرا عملی که خالص برای خدا نباشد در آن مرض قلب و غرض دنیوی است و آن دلیل عدم یقین بخداست و سوم زهد یعنی بی رغبتی بلذات و شهوات و مقامات دنیوی زاید بر ضرورت و این سه صفت بهترین دلیل یقین بخدا و قیامت و واضح ترین برهان بر درجه استیقان اهل ایمانست و لازمه این اوصاف مقام کشف و شهود عالم برزخ و دیدن جهان ارواح است چنانکه زید خدمت

رسول اکرم ﷺ رسید حضرت فرمود .

(کیف اصحب یازید فقال (اصبحت مؤمناً حقاً) فرمود . در چه حالی عرض کر
در ایمان بمقام یقین و بدرجه شهود رسیده ام حضرت فرمود علامت و دلیل این دعوی
چیست عرض کرد آنستکه زهد و اعراض از لذات و نعمت های دنیا دارم و شب بقیا
نماز و عبادت و روز بروزه و فکر و ذکر میگذرانم حضرت فرمود .

خوشا بر حال تو و این حدیث شریف نبوی را عارف رومی قدس سره بایانی شیو
و شیرین و شورانگیز شرح کرده اینجاذکرش مناسب است .

گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ایرقیق با وفا
گفت عبداً موقناً باز اوش گفت	کنونشان از باغ ایمان کر شکفت
گفت نشنه بوده ام من روزها	شب نخفتم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان	که زاسپر بگذرد نوك سنان
که از آن سو جمله ملت یکی است	صد هزاران سال و یک ساعت یکیست
گفت خلقان چون ببینند آسمان	من بینم عرش را با عرشیان
هشت جنت هفت دوزخ پیش من	هست پیدا همچو بت پیش شمن
يك بیک من میشناسم خلق را	همچو گندم همچو جو در آسیا
این زمان ظاهر شدم از این گروه	یوم تبیض و تسود و جـوه
هین بگویم یا فرو بندم نفس	لب گزیدش مصطفی یعنی که بس
یا رسول الله بگویم سر حشر	در جهان پیدا کنم امروز نشر
هل مرا تا پرده ها را بردرم	تا چو خورشیدی بتابد گوهرم
تا کسوف آید ز من خورشید را	تا نمایم نخل را و بید را
و انمایم من یلاس اشقیا	بشنوایم طبل و کوس انبیاء
دوزخ و جنت و برزخ در میان	پیش چشم کافران آرم عیان
و انمایم حوض کوثر را بجوش	کاب برروشان زند بانکش بگوش
اهل جنت پیش چشمم ز اختیار	در کشیده يك بیک را در کنار

دست یکدیگر زیارت میکنند
و انمایم راز رستاخیز را
جمله را چون روز رستاخیز من
این سخن پایان ندارد بازران
وزبان هم بوسه غارت میکنند
نقد راو نقد قلب آمیز را ؟
فاش می بینم عیان از مرد و زن
تا نمایم از قطار کاروان
(بر سر مطلب رویم)

مقاله هفتم

(حقیقت دنیا و فراغ نفوس قدسی از شواغل و موانع جسمانی عالم طبیعت)
۱ (کلمه) قال ۴ (لانیعو الآخرة بالدنيا ولا تستبدلوا البقاء بالفناء) فرمود .

عالم آخرت را بدنیا نفروشید و سرای بقا را بدار فنا مبدل نکنید
(شرح) یعنی هر که زائد بر ضرورت و از مقدار حاجت (آنهم از طریق حلال)
مال دنیا را جمع آورد و از راه حرام تحصیل مال وجاه کند و با حرص و آرزو طمع و با
هر جنایت و خیانت و کار ناشایست در طلب مال و مقام بر آید در حقیقت آخرت را فروخته
تا بدنیا رسیده است و عالم بقا و سرای ابدی بهشت و لذات بی پایان آخرت را از جهل
و سفاقت بخانه چند روزه دنیا تبدیل کرده است .

۲ (کلمه) قال ۴ (حد الحکمة الاعراض عن دار الفناء والتولد بدار البقاء) حد
حکمت و معنی حقیقی آن اعراض از سرای فانی و اشتیاق بعالم بقاء است

(شرح) یعنی حکیم کسی است که از همت بلند و روح بزرگ دنیا و لذات فانی
آنها ناچیز داند و تمام توجهش بعالم بقا باشد و شوق بوطن اصلی و سرای ابدی دائم
او را بیاد آن عالم و بکار مناسب آن سرای جاوید بدارد تا بعلم و عمل صالح و احسان
و خدمت بخلق پردازد چنانکه حکماء اغلب و خصوص حکیم قدوسی محقق طوسی
چنین بود و عمری همه را بعلم و عمل و خدمت بخلق صرف می کرد و می فرمود

لذات دنیوی همه هیچ است نزد من
روز تنعم و شب عیش و طرب مرا
در خاطر از تغیر آن هیچ ترس نیست
همچون شب مطالعه و روز درس نیست
(رضوان الله علیه)

۳ (کلمة) قال ۴ (خير من صحبت من واهك بالآخرى وزهدك فى الدنيا و اعانك على الطاعة) بهترین کسیکه با او مصاحبت و رفاقت میکنی آنکس است که تو را مشتاق آخرت و متنفر از دنیا گرداند.

(شرح) یعنی رفیق حقیقی و همصحبت گرامی آنستکه بروح انسان که از عالم بقا است مساعدت کند و معلم و معرفت انسان بپیرا بدو گردد و نگارد دنیا را که منشأ هر خطا و شقاوت است و بالطبع همه مردم عادی مشتاق آنند از دل پاک کند و اشتیاق و عشق عالم آخرت را که اغلب مردم از آن تا دم مرگ غافلند در آینه دل منعکس گردانند چنان کس بحقیقت رفیق انسانست این گوید رفیق است که فرمودند (الرفیق ثم الطريق) حافظ فرماید دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

۴ (کلمة) قال ۵ (من هو ان الدنيا على الله ان لا يعصى الا فيها) از پستی دنیا نزد خدا و بيقدری آن همین است که خدا را معصیت نمیکند مگر در دنیا

(شرح) در این جهان ماده و حرکت که خدا دار فتنه و امتحان قرار داده گویی میدان جولان امیال مختلف و صحنه دواعی و اغراض متعارض است و تراحم شهوات موجب غفلت از خدا و منشأ هر ظلم و جور و طغیان و عصیان است اما ازین جهان که بعالم مافوق الطبیعه رفتم دیگر حرکت متزاحم و امیال متعارض نیست (و فیها ما تشتمل الانفس و تلذ الاعین) است و آنجا کسی نافرمانی خدا نکند و ظلم و جور بخلاق نرسد پس این دنیای پست ماده و حرکت است که دار عصیان و میدان طغیان است و عوالم دیگر جای آسایش و لذت و بهجت خلق است و عشق بحسن و جمال حق

۵ (کلمة) قال ۶ (من ذمامة الدنيا عند الله ان لا ينال ما عنده الا بتركها) از پستی و شومی دنیا نزد خدا همین بس است که جز بترك دنیا کسی بخدا و لذات آخرت نمیرسد (شرح) چون دنیا دار عمل و امتحان است و آخرت دارد نتیجه و پاداش است لازمه عالم دنیا حرکت مختلف، متنازع است بین قوای روح باقوای بدن و لذات روحانی و جسمانی و حب خدا با حب دنیا که یکی از روح و یکی از جسم است ابداً در دلی جمع نخواهد شد و جز بترك اغراض و شهوات دنیوی کسی بحب خدا و رضا و رضوان حق

نرسد لذا فرمود^۶ از شومی دنیا و خواری آن نزد خدا همین بس که کسی جز بترك دنیا و مخالفت بالذات دنیوی بثواب بهشت و لقای خدا و نعمت آخرت نخواهد رسید و لذات دنیوی مانع وصول بنعم ابدی الهی است و در کلمه دیگر فرمود

(حب الدنيا راس الفتن و راس المحن) حب دنیا منشأ هر فتنه و فساد و اساس

هر رنج و محنت است .

۶ (كلمة) قال ۴ (استعینوا بالله من سكر الغنى فان له سكرة بعيدة الافاقه)

بخدا پناه برید از مستی مال و ثروت دنیا که ثروت را مستی عجیبی است که از مستی بهوش آمدن بسیار دور و مشکل است .

(شرح) یعنی هر چیز را از مال و جاه و علم و حسن و غیره همدرسا سکر و مستی است

چون که هر چه انسان را از طریق عقل بیرون برد آن مستی است و مال دنیا را یکنوع مستی شدیدی است که کمتر کسی تا دم مرگ ازین مستی بهوش می آید و خردمندان عالم تنها بحقیقت دنیا و فنا و زوال آن پی می برند و مست و مغرور مال و ثروت دنیا نمیشوند بلکه بکار زاد و ذخیره آخرت از مال و جاه و علم و غیره میپردازند

۷ (كلمة) قال ۴ (حب الدنيا يفسد العقل ويصم القلب عن سماع الحكمة) حب

دنیا عقل را فاسد میکند و گوش قلب را از شنیدن سخن حکمت کر میسازد

(شرح) یعنی هر که دوست دنیا و عاشق مال و جاه دنیا است عقل فطری و بهوش حقیقی

او فاسد شود و دیگر بسخن حکمت و الهیات مایل نباشد و گوش بگفتار انبیاء و اولیاء و حکمای الهی که دنیا را در نظرش حقیر کند ابداً ندهد مبادا از دنیای موهوم که معشوق اوست دور شود و اما عاقل گوید .

دنیا بقی است عشوه گر و بی وفا
زین بیوفا وفا چه تمنا کی

یا گوید .

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
که این عجز و عروس هزار داماد است

۸ (كلمة) قال ۴ (حق على العاقل العمل للمعاد والاستكثار من الزاد) خردمند

را سزد که در دنیا بکار آخرت پردازد و نوشه و ذخیره برای آن جهان بسیار بردارد

(شرح) چون مرگ انسان یعنی انتقال و سفر او بجهان دیگر حتمی است پس عاقل غافل ازین معنی نباشد و دائم بفکر روز مراجعتش بوطن اصلی است که آنجا ملك باقی و سرای ابدی است لذا بکار علم و معرفت و عمل صالح و احسان بخلق که ذخیره و نوشته سفر آخرت است می پردازد در کلمه دیگر فرمودند .

(نوب العلم یخلدك و لا یبلی و یبقیك و لا یفنی) لباس علم و تقوی همیشه نو و مخلد و ابدی است و کهنه نشود و در عالم بقا برتن تست و هرگز فانی نگردد
(معاد آخرت)

آخرت یعنی سرای دیگری که پس از مرگ بدان منزل میرویم و آنجا را تمام انبیاء و اولیاء و حکمای الهی با دلیل و برهان واضح بر خلق ثابت کرده اند و آیات قرآن و سخنان علی ۴ در نهج البلاغه و سایر اخبار و ادله حکمای اسلام و غیره همه بر آن متفقند انبیاء و اولیاء و حکمای الهی و علمای ربانی بمقام علم الیقین و عین الیقین رسیده اند.
۹ (کلمة) قال ۴ (لا تدرك ما تريد الاخرة الا بترك ما تشتهي من الدنيا) هرگز

بآنچه در عالم آخرت میخواهی نمیرسی الا بترك شهوات عالم دنیا

(شرح) عالم دنیا سرای بدن حیوانی و آخرت منزل جان قدسی است و دنیا یعنی جهان پست و بی ثبات و آخرت عالم بلند رتبه باقی و دایم و آن دو مقابل یکدیگرند و شرط وصول انسان ب نعمت های ابدی و لذات حقیقی عالم آخرت آنست که از سر شهوات حرام دنیا بگذرد بلکه در حلال آن هم تا بتواند خود داری کند که فرمود .

(حلاوة الدنيا نوجب مرارة الآخرة) شیرینی لذات دنیا موجب تلخی عالم آخرت است کس بمقامات عالی آخرت و درجات منیع بهشتی نرسد جز با ترك حظوظ نفسانی و شهوات حیوانی در عالم دنیا و در کلمه دیگر فرمود .

(افضل الطاعات هجر المذات) نیکو ترین طاعتها دوری از لذات دنیا است .

۱۰ (کلمة) قال ۴ (لا یترك الناس شیئاً من دینهم الاصلاح دنیا هم الافتح ما هو اضر منه) مردم کاری از امور دین شانرا برای نفع دنیای خود ترك نمیکنند الا آنکه دری از ضرر بیشتر برویشان گشوده میشود .

(شرح) یعنی وقتی انسان بطمع دنیای خود بمعصیت و یا ترك طاعت خدا که امر دین

است پرداخت او نمیداند از جهل که منفعت و ضرر بتقدیر خداست و از خدا باید خیر و منفعت خواست نه از ترك فرمان خدا پس بواسطه عدم توجه بخدا و اعتماد بر سعی و کوشش خود اگر نفعی هم یافت در مقابل آن نفع دری از ضرر به مراتب بیشتر بروی خود میکشاید تا معلوم شود که کلیه منافع و خیرات را باید از درگاه خدا خواست نه بترك فرمان حق و الاعکس العمل آن زبان دنیا و دین خواهد بود و اگر بعکس کار دین را مقدم بر امور دنیا داشت هر چند زبانی در آن بود خدا منفعتی به مراتب بیشتر از آن ضرر باو عنایت خواهد فرمود و در کلمه دیگر فرمود .

هر کس بامر آخرتش اهتمام داشت خدا امور دنیایش را کفایت و اصلاح خواهد کرد و در کلمه دیگر فرمود .

(ینبغی لمن عرف دار الفناء ان یعمل لدار البقاء) هر کس دنیا را به فنا و بی وفایی و ناپایداری شناخت سزد که از او طمع ببرد و هر چه میکند برای سرای آخرت کند

(تذکر اجتماعی)

و غرض حضرت از این کلام و سایر بیاناتی که در این معنی فرموده .
آن نیست که شخص در دنیا (چون فنای او را می بیند) از هر کار و کسب و تجارت و هنر و صنعت دست بکشد و یکباره بنماز و عبادت و گوشه گیری و ذکر و دعا پردازد و بهیچ کار دنیا توجه نکند غرض البته این نیست زیرا ما را عقل و شرع مامور بکسب و تجارت و عمل برای دنیا فرمود تا بخلق محتاج نباشیم و کسب حلال را معصوم ۴ فرمودند .

نه جزء از ده جزء عبادت است یعنی اگر عبادات را ده قسمت کنیم نه قسم آن تحصیل کسب حلال است پس غرض ازین بیان در این کلمه و امثال آن در اخبار بسیار که فرمودند مؤمن و عاقل کار تنها برای آخرت نمیکند و بدنیا توجهی ندارد آنستکه مؤمن و عاقل و شخص بیدار کار آخرت هر کار که میکند از تجارت و کسب و علم و هنر و غیره همان کار را خالص برای خدا و برای ذخیره آخرت کند که هم دنیای او کاملاً اصلاح شود و هم تمام این اعمال ذخیره آخرت او شود پس کار آخرت نه تنها عبادتست

بلکه تمام کارها را اگر برای خدا کنیم کار آخرت است و ذخیره برای آن عالم ما خواهد بود و اگر علم و عبادت را هم برای دنیا کنیم آن هم کار دنیا است و هیچ نفعی در آخرت ندارد (الله الدین الخالص) دین هر عمل است که برای خداست و هر چه برای خداست کار آخرت است چون هر کشت و کار و کسب و علم و هنر و صنعت و مشاغل در عالم نظام خلقت لازم و تمام کارهای دنیا واجب کفائی است و باید برای آخرت کرد خلاصه آنکه تمام اعمال دنیا را میتوان برای آخرت کرد و تمام کارهای آخرت را برای دنیا و این تابع نیت و توجه به حقیقت دنیا و آخرت است پس اگر کسی عبادت را برای خود نمائی و مال را برای خوشگذرانی خواهد کار دنیا است و اگر کسب تجارت و صنعت و هنر کند غرض و مقصود آن باشد که پس از نظم معاش ضروری از مال حلال باحسان و صدقه و نشر خیرات و بسط علم و ایمان و دستگیری از مستمندان و بیماران بکار برد آن علم و تجارت کار آخرت است و ذخیره نزد خداست که فرمود عزمن قائل (رجال انلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله) و هکذا اگر طبیب در طبابت غرضش خدا و رفع رنج دردمندان و مریضان باشد و عالم در تحصیل علم مقصودش هدایت جاهلان و تکمیل ایمان مردم باشد و غرض امیر و وزیر و و و همه خدا باشد کارشان ذخیره عالم بقا میگردد.

رزقنا الله تعالی لما تحب و ترضی

مقاله هشتم

(در سعادت حقیقی و لذات روحانی و حب و ذکر و اشتیاق بخدا)
۱ (کلمة) قال ۴ (اسعد الناس العاقل) خردهند و عاقل با سعادت ترین مردم عالم است.

(شرح) عاقل آنکس است که در طلب علم و ایمان و معرفت خداست در مقام عقل نظری و بکار تزکیه و تربیت و تهذیب نفس است در عقل عملی و در تکمیل قوه دانش و کنش خود تا آنجا که بتواند سعی میکند و چنین کس به مراتب کمال سعادت المته خواهد رسید و در دنیا و عقبی مسعود و محبوب است و بعکس فرموده .
(الجاهل اشقی الناس) مرد نادان محروم ترین خلق است .

۲ (کلمه) قال ۴ (ذکر الله مسرة كل متق ولذه كل موقن) یاد خدا سرور و شادی خاطر اهل تقوی و لذت و بهجت اهل یقین است .

(شرح) هر کس بیاد خداست همنشین و همصحبست خداست چنانکه در کلمه دیگر فرمود .

(ذاكر الله جالساً وموانسه) و لازمداش صفای نفس و عظمت روح و کمال عقل و ایمانست که هر کس با خدا بواسطه این صفات انس گیرد حق را شهود کند و هر که حسن الهی را مشاهده کرد فوق هر لذت و مسرت را یافته است چون خداکل الجمال و کل الحسن و کل الوجود است پس با شهود مبدأ وجود و آفریننده حسن و جمال و سلطان ملک هستی روح انسان را نشاط بی انتها و لذات حقیقی بیحد و نهایت است چنانکه هر گاه کسی با سلاطین دنیا جلیس و انیس باشد بدان فخر و مسرت و ابتهاج یابد اما میان آن سلطان حقیقی با اینان تفاوت بین نور و ظل و شمس و فی و حقیقت و مجاز است ۳ (کلمه) قال ۴ (ذکر الله راس مال كل مؤمن وربحه السلامه من الشيطان) یاد

خدا سرمایه اهل ایمانست و سودش سلامتی از آسیب شیطان (انسی و جنی) است (شرح) یاد خدا برای اهل ایمان سرمایه تجارت دنیا و آخرت است چون با یاد خدا هر کار کنند بنفع دنیا و عقباست و شیطان را در آن مداخله نیست پس از زیان شیطان و وسوسه نفس کسی که بیاد خداست ایمن است و در کلمه دیگر فرمود .

(السهرر و ضة المشتاقين) شب بیداری و نا صبح بیاد خدا و راز و نیاز با خدا بودن باغ مشتاقان خداست

۴ (کلمه) قال ۴ (عليك بلزوم الحلال و حسن البرمع العیال و ذکر الله فی كل حال) بر تو باد بکسب و کار حلال و حسن اخلاق و نیکوئی با عیال و تدبیر منزل و بنحو احسن و یاد خدا بودن در هر حال

(شرح) حضرت اینجا سه امر مهم تذکر داده که هر يك منشاء سعادت و لذت جسم و روح است اول آنکه هر چه میکنیم کسب حلال باشد که بکسی ظلم و تعدی و خیانت نکرده باشیم دوم آنکه با خانواده از زن و فرزند و خویش نیکوئی کنیم و بحسن

تدبیر منزل پردازیم و بر زرق حلال بر آنها توسعه داده و وسایل تربیت روح و جسم آنها را فراهم آریم و بخلق خوش بها آنها رفتار کنیم سوم آنکه در هر حال از حالات کسب و کار و افراد و اجتماع و حال شهوت و غضب و ریاست و حکومت که هستیم بیاد خدا باشیم تا از گناه و خطاه محفوظ مانیم .

۵ - (کلمة) قال ۴ (مداومة الذکرة قوت الارواح و مفتاح الصلاح) دایم بیاد خدا بودن و ذکر حق را بردل و زبان داشتن قوت روح قدسی انسانست و کلید هر خیر و صلاح (شرح) چنانکه بدن را قوت و غذائی است که از آن لذت بردو اگر باو نرسد متألم شود همین گونه روح را قوت و غذائی است و ذکر خدا و شوق و انس با خدا قوت لذیذ و الذغذاهای روح انسانست و چنانکه هر قفلی را کلیدی است قفل مشکلات و مهمات عالم را نیز کلیدی است و یاد خدا کلید آن قفل است هر مهمی و حادثه مشکل و خطر ناکی با یاد خدا گشایش خواهد یافت .

۶ (کلمة) قال ۴ (ما اعظم سعادة من بوشر قلبه ببرد اليقين) چه سعادت بزرگی یافته آنکس که قابش مباشر بابرد یقین و اطمینان بخدای سبحان است .
(شرح) بردیقین اشاره است بکمال اطمینان خاطر انسان بالطفای بیحد و نعم بیشمار خدا در عالم آخرت یا اشاره است بحال استقرار نفس سالک و وصول بمقام شهود که پس از حرارت شوق و حرکت و التهاب طلب که موجب عطش شدید عارف گردد مقام وصال بمنزله آب سرد و شیرین برای تشنه گان وادی عشق است و عارفان از این کلام حضرت اصطلاح بردالیقین را (بعد از علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین) برای شهود کامل وضع کردند .

۷ - (کلمة) قال ۴ (ما اعظم فوز من اقتفى اثر النبیین) چه سعادت و فوز عظیمی یافت آنکس که از جان و دل پیرو پیغمبران خدا گردید

(شرح) یعنی هر کس از پی رجال و حی و اکمل آنان خاتم رسولان رود و پیروی انسان و تعلیمات آنها را راه شریعت و طریقت و حقیقت که طریق تربیت جسم و جان و روح است به پیماید آنکس جسم را در عالم دنیا از رنج و زحمت و مرض حفظ

کند و جانرا در جهان ابد برحمت و سعادت جاوید رساند و روح قدسی را در بهشت
لقای الهی مقام دهد و آن بزرگترین فوز و سعادتست .

رزقنا الله وایا کم بحق رحمته الواسعه

۸ (کلمة) قال ۴ (ما ابعد الخیر ممن همته بطنه و فرجه) چقدر دور از خیر و
سعادت است آنکس که همتش تمام صرف شکم و فرج است .

(شرح) چون لذات حقیقی روحانی در ترک هوای نفس و دوری از شهوات حیوانی
است مگر بقدر ضرورت و بقصد نتیجه عقای پس هر که تمام همتش در عمر برای لذات
شکم و فرج است این لذات بدنی فانی او را از لذات معنوی و سعادت ابدی که علم
و معرفت و محبت خداست باز میدارد و از لذات روحانی اخروی باقی محروم میگردد
و بهلاکت ابد میکشاند لذا فرمود .

دورترین مردم از خیر و سعادت آن کسانیاند که تمام عمر همتشان صرف لذات شکم
و فرج شود در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود .

(هلاک المرء فی ثلاث فی غبغه و زبذبه و لقلقه) هلاک انسان در سه چیز است .

در لذت شکم و فرج و لقلقه زبان اوست گناهان زبان هم از غیبت و دروغ و استهزاء
بمردم و لغو گوئی و غیره در این حدیث نبوی اضافه است و این امور موجب هلاک انسان
و محروم شدنش از سعادت بهشت رضوان است .

أهذنا الله

۹ (کلمة) قال ۴ (اعظم الناس سعادة اکثرهم زهادة) فرمود ۴ .

هر که زهدش در جهان بیشتر است سعادتش در دو عالم بالاتر است .

(شرح) در مطالب گذشته بسیار شرح این کلام است و این نکته را اضافه کنیم

که معنی زهد نه آنستکه انسان از هر لذت در دنیا دوری جوید زیرا چه بسا کسی که
تارك الدنيا للدنياست پس او نه زاهد است بلکه زاهد آنکس است که غنی و فقر بر وی
یکسان و این جهان چند روزه را بچیزی نشمرد و بدار و ندارش شاد و غمگین نشود
که حضرت فرمود .

معنی زهد این دو کلمه است (لکیلا تأسوا علی ما فأنکم ولا تفرحوا بما آتاکم)

۱۰ (کلمه) قال ۴ (الا انه ليس لانفسکم ثمن الا الجنة فلا تبیموها الیها) الا ای

مردم محققا بدانید که قیمت نفوس شما جز بهشت (رضوان و بهشت لقای خدا و بهشت شهود) چیزی نخواهد بود پس قیمت خود را بدانید و جز بهشت برین نفروشید (یعنی جانرا باقیمت ارزان که متاع پست فانی دنیای دو روزه است نفروشید) که ارزان فروخته اید بلکه (گردوست بهر دو کون بفروشی یوسف بجوی دهی زبان کاری)

مقاله نهم

(احسان بخلاق بمال و جاه و قدرت و زبان و غیره)

۱ (کلمه) قال ۴ (طوبی لمن احسن الی العباد و تزود للمعاد) خوشا بر حال آنانکه

ببندگان خدا احسان کنند و (بآن احسان) زاد و توشه سفر آخرت مهیا گردانند در کلمه دیگر فرمود .

(نعم زاد المعاد الاحسان الی العباد) برای سفر آخرت احسان بخلاق توشه ای نیکو است

در کلمه دیگر فرمود .

(الا ینار افضل الاحسان) بهترین احسان آنستکه انسان چیز را که خود بدان

محتاج است بمحتاجان بذل کند و آنرا بر خود مقدم دارد مستغنی از شرح است

۲ (کلمه) قال ۴ (افضل الشرف کف الازی و بذل الاحسان) بهترین شرافت

انسان ترك اذیت و آزار و بذل احسان بخلاق است حضرت ۴ اول ترك ظلم و آزار بخلاق

را موجب شرافت دوم نیکی و احسانرا سبب عزت شمرد و در کلمه دیگر فرمود .

(خیر الناس من کافی علی القبیح بالجمیل) بهترین مردم آنکس است که در مقابل

بدی که با او کنند نیکی کند (ادفع بالحسنة السيئة)

۳ (کلمه) قال ۴ (افضل الناس انفعهم للناس) نیکوترین مردم آنکس است که

نفعش بخلاق بیشتر است غنی از شرح است و در کلمه دیگر فرمود .

هر که نیت خیر بخلاق دارد خدا رزقش را زیاد گرداند و هر که باهل و عیال

خود خیر و نیک رفتار باشد عمر طولانی یابد و هر که ببندگان خدا بجای خیر و احسان

ظلم و عدوان کند علاوه بر خلق خدا هم او را دشمن دارد و هر که احسان کند خدا او را دوست دارد (ان الله يحب المحسنين) خدا کسانی را که به مردم احسان میکنند محققاً دوست میدارد .

۴ (کلمه) قال ۴ (افضل الايمان الاحسان) نیکوترین اعمال ایمان احسانست غنی از شرح است در کلمه دیگر فرمود .

(اتباع الاحسان بالا احسان من کمال الجود) از پی احسان احسان دیگر کردن مرتبه کامل احسانست یعنی بکسی که احسان کردید باز هم مکرر اعاده احسان کنید و احسان اول شمارا مانع از احسان دوم و سوم و پی در پی نشود تا بمرتبه کمال احسان که لازمه محبت کامل خداست نائل شوید (مقام احسان نزد عارفان توجه کامل بخداست)
۵ (کلمه) قال ۴ (لافضيلة اعلی من الاحسان) فضیلت و شرافتی برای انسان بالاتر از احسان بخلق نیست بشرح نیازمند نیست در کلمه دیگر فرماید .

بداد مظلومان رسیدن و رفع ظلم ظالمی را از سر مظلومی کردن از بهترین احسانهاست
۶ (کلمه) قال ۴ (السخاء تمحس الذنوب و تجلب محبة القلوب) صفت سخاوت انسانرا از گناهان پاک میسازد و محبوب قلوب خلق میگرداند مستغنی از شرح است .

۷ (کلمه) قال ۴ (المروءة صدق اللسان و بسل الا احسان) جوانمردی و فتوت راستگوئی و احسان بخلق است .

(شرح) راست گوئی يك صفت مردان پاک بافتوت است و سخاوت و احسان و خیر خواهی بخلق يك صفت دیگر انسان است و لازمه صفت اول که صدق و صراحت لهجه است صفا و وفا و درستی عمل و لازمه صفت دوم شجاعت و قوت نفس و همت بلند است
۸ (کلمه) قال ۴ (من احسن الى الناس حسنت عواقبه و سهلت له طرقه) هر که بخلق احسان کند عاقبت امورش نیکو شود و راههای صعب و مشکل امور بر او آسان گردد یعنی کسیکه کارش احسان و خیر خواهی و خدمت بخلق است خدا مشکلات عالم را بر او آسان کند با مشکلات عواقب امور را که عقبات بر رخ و قیامت است بر او آسان سازد .

۹ (کلمة) قال ۴ (الکریم یعفومع القدرة و يعدل مع الامرہ و یکف اسائتہ و یبذل احسانہ) بزرگوار مردم باوجود قدرت بر انتقام بدکاران عفو میکنند و در دوران ریاست و امارت بعدل و داد میپردازند و آزار بخلق نمیکنند و از هر نیکی و احسان که میتوانند (از مال و جاه و قلم و قدم و غیره) از هیچکس دریغ ندارند.

(کلمة) قال ۴ (ابذل معروفک للناس کافہ فان فضیلة المعروف لا یبدلها عندالله سبحانه شیئی) احسان خود را بتمام مردم مبذول دار که هیچ کار شرف و فضیلتش نزد خدا برابر احسان بخلق نیست.

(شرح) از هر گونه احسانی که بتوانی بهر که باشد مضایقه مکن احسان بمال احسان بزبان احسان بقلم بقدرت و توانمائی و رفع ظلم و دادخواهی مظلوم احسان علمی (که بهترین احسانست بتعلیم جاهلان و هدایت گمراهان) و بهمه کس احسان و خیر خود را تعمیم ده و متصف بصفه رحمانی الهی باش از دشمن و دوست احسان را دریغ مدار زیرا هیچ کار نزد خدا و برای جلب عنایت و مغفرت و احسان حق بالاتر از احسان بخلق نیست که خدا احسان کنندگان را دوست میدارد و در دوستی خدا هر گونه خیر و سعادت برای بنده مهیاست و فقنا لله تعالی.

مقاله دهم

(امور اجتماعی)

۱ (کلمة) قال ۴ (من احسن الی رعیتہ نشرالله علیہ جناح رحمته و ادخله فی مغفرتہ) هر که بر قومی سروری یابد و با رعیتش احسان کند خدا پرو بال رحمتش را بر او بکشد و از هر چه کرده بر او ببخشد.

(شرح) این بیان حضرت شامل سلاطین عالم و امراء و حکام بلاد و کدخدای دهکده حتی رئیس خانواده و پدر نسبت بزن و فرزند و نوکر و کلفت عموم را شامل است که در حدیث دیگر فرمود.

(کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ) همه بالنسبه پدشوا هستید و همه شما در قیامت از حقوق زیر دستان و رعیت سئوال خواهید شد که آیا با آنها بعدل و احسان

رفتار گردید یانه، آیا سیاست شما تضمین سعادت و آسایش رعیت کرد یانه، آیا با حسن سیرت و تدبیر منزل آسایش زن و فرزند را رعایت کردید.

پس در آخرت چنین مسئولیتی دارید در دنیا سعی کنید تا جواب مثبت برای سلطان حقیقت داشته باشید و مورد لطف و رحمت حضرت احدیت شوید عز سلطانه
 ۲ (کلمه) قال ۴ (افضل الملوک من حسن فعله و نیته و عدل فی جنده و رعیته)
 بهترین پادشاهان عالم آنستکه فعلش نیکو و نیتش خیرمی باشد و با سپاه و رعیتش عدالت کند کلام روشن است و محتاج شرح نیست.

۳ (کلمه) قال ۴ (ما حصن الدول مثل العدل) فرمود ۴.

هیچ صفتی دولتها را مانند صفت عدل بر رعیت از حوادث عالم حفظ نتوان کرد
 (شرح) عدالت یگانه وسیله حفظ دول است چنانکه ظلم یگانه موجب انحطاط ملل که در کلمه دیگر فرمود.

(ظلم المرء یوقه و یصرعه) ظلم انسان موجب هلاک و سقوط اوست و در کلمه دیگر فرمود

(العدل قوام البریة) عدالت نگهبان خلق است (بشرح نیازمند نیست).

۴ (کلمه) قال ۴ (احسن الملوک حالاً من حسن عیش الناس فی عیشه و عم رعیته بعدله)
 بهترین سلاطین (در عالم دنیا و آخرت) آن سلطانستکه در روز گارش مردم خوش زندگانی کنند و عدالش بتمام رعیت شامل باشد (بشرح نیازمند نیست)

۵ (کلمه) قال ۴ (اجل الامراء من لم یکن الهوی علیه امیرا) بزرگترین فرمان داران عالم آن کس است که محکوم فرمان هوای نفس نباشد (از شرح بینماز است)

۶ (کلمه) قال (لا یسؤنک ما یقول الناس فیک فانه ان کان کما یقولون کان ذنب عجل عقوبته و ان کان علی خلاف ما قالوا کانت حسنة لم تعملها) از بدگوئی و عیبجویی خلق دل شکسته و آزرده خاطر مباش که اگر راست میگویند آن بدگوئی کیفر عمل تست که در دنیا بتو رسیده و دیگر در عقبی عقاب ندارد و اگر دروغ میگویند آن بدگوئی حسنه و ثوابی شود در نامه عملت که نوعملی نکرده بدان ثواب رسیده ای خلاصه

انسان باید روحش قوی باشد و تحت تأثیر سخن بد گویان قرار نگیرد و از آنچه میگویند متأثر نشود و حس غضب و کینه بر او حکومت نکند بلکه با فکر و عقل چنین قضاوت کند که عالی ۴ فرمود .

تا عیبجویی خلق بر هر وجه بخیر او باشد .

۷ (کلمة) قال ۴ (العدل راس الایمان و جماع الاحسان) عدالت باخلق اصل ایمان و اساس دین است و شامل انواع احسان بخلاق است عدل انسان با زیر دستان و با هر کس که بفرمان اوست احسان عام و نیکی جامع است و در حقیقت احسانی که شامل جمیع مردم است و از جمیع جهات احسان است همان عدالت است سایر احسانها احسانهای جزئی است مانند عدل سعه و کلمت نتواند داشت و احسان بهوم نیست

۸ (کلمة) قال ۴ (تکریم العالم لعلمه و الکبیر لسنه و ذوالعروف لمعرفه و السلطان لسلطانه) عالم را باید برای علمش اکرام کنند و پیران تجربه آموخته را برای کثرت سن (و تجارب او) و نیکوکاران و خیرخواهان بشر را برای خیر و احسان و سلاطین را برای سلطنت یعنی هر کس را بر آن جهت حسن و خوبی که داراست باید گرامی و محترم داشت علما را برای علم و دانش که علمشان چراغ هدایت خلق است پیران را برای استفاده از تجارب بواسطه طول عمرشان و خیرخواهان و اهل احسان را برای احسانشان و سلاطین را برای سلطنت یعنی برای حسن انتظام و عدالت و رفع ظلم و آزار از مظلومان که لازمه وجود سلطنت است باید محترم و بزرگ دانست خلاصه یعنی در هر کس جهت کمالی وجود دارد باید بر آن جهت کمال او را گرامی داشت

۹ (کلمة) قال ۴ (لایکون العالم عالمًا حتی لایحسد من فوقه و لایحتقر من دونه و لایأخذ عن علمه شیئا من حطام الدنیا) عالم را نباید عالم حقیقی دانست الا آنکس که بر مافوق خود در علم حسد نبرد و بمادون خود از تکبر و نخوت اهانت نکند و از علم خود اخذ ملل دنیا نکند و علم و دین را بحطام دنیا نفروشد (حطام یعنی مناع فاجیز بی قدر) بشرح محتاج نیست .

۱۰ (کلمة) قال ۴ (ینبغی للمعقل ان یحترس من سکر المال و سکر القدره و سکر

العلم و سكر المدح و سكر الشباب فان لكل ذالك ربحاً خبيثه تسلب العقل و تستخف
 الوقار (سزاوار است عاقل احترام کند از مستی ثروت و مال و مستی قدرت و جاه و
 مستی علم و دانش و مستی مدح و ثنای مردم و مستی و غرور جوانی که تمام اینها را
 بوی ناخوش و عفنی است که عقل انسان را زائل میکند و ادب و وقار انسانیت را سبک و
 خفیف میسازد یعنی مال و جاه و علم و مدح مردم و دوران جوانی همه مانند شراب
 انسانرا مست میکنند و عقل را فاسد میگرداند و ادب را زائل میکند باید انسان عاقل
 از سکر و مستی این امور دنیوی خود را حفظ کند و مست دنیا و مغرور علم و جاه و
 جلال دنیا نشود والا از درگاه خدا بخطاب (لا تقربوا الصلوة و اتم سکاری) دور میشود
 و اگر مست نشد و عقل و دین را باوجود مال و جلال و علم و غیره حفظ کرد از این
 امور در زندگانی دنیا و آخرت بهره مند خواهد گشت .

خاتمه مقالات

در منشور از قصار کلمات

(کلمة) قال ٤ (من سرّ مسلماً سرّه الله يوم القيامة) هر کس دل مسلمانانی را بچیزی
 شاد کند خدا در قیامت او را شاد میگرداند .

(کلمة) قال ٤ (الحكمة روضة العقلاء) کلام حکمت و علم معرفت الله - باغ و

بوستان خردمندان عالم است

(کلمة) قال ٤ (ينبغي ان يكون فعل الرجل احسن من قوله ولا يكون قواله

احسن من فعله) سزاوار است که مرد فعلش بهتر از قولش باشد نه (مانند اهل دنیا
 و دنیا پرستان) قولش بهتر از فعل او

(کلمة) قال ٤ (حصنوا انفسكم بالصدقه) بصدقه دادن از شرور عالم خود را

در حصار محکم خدا حفظ کنید

(کلمة) قال ٤ (الحسد شر الامراض) حسد بدترین مرض است که این مرض نفسانی

ایجاد امراض جسمانی مانند سل و تب و سوء هاضمه و غیره میکند

(کلمة) قال ٤ (الحسد يذهب الجسد) حسد بدن را رنجور و لاغر میسازد

(کلمه) قال ۴ (ما اقبیح بالانسان ان یکون له باطناً علیلاً وظاهراً جمیلاً)
چقدر زشت است و قبیح که انسان باطنش مریض و بدسیرت و ظاهرش زیبا و آراسته
باشد یعنی بد باطن و خوش ظاهر باشد که منافق است و منافق در اسفل السافلین
جهنم است

(کلمه) قال ۴ (لانسئلوا الاله فانه ان اعطاکم اکرمکم وان منعکم خاذنکم)
از غیر خدا سؤال نکنید و هر چه می‌خواهید از خدا سؤال کنید که خدا اگر اعطا کرد
با اکرام عطا میکند و اگر منع کرد ذخیره برای شما حفظ میکند (بخلاف خلق)
(کلمه) قال ۴ (من تتبع عورات الناس کشف الله عورته) هر کس در پی عیبجویی
مردم بر آید خدا پرده از روی عیب و گناهش بردارد و او را رسوا کند

(کلمه) قال ۴ (العارف وجهه مستبشر و قلبه محزون) عارف رویش خندان و
دش از توجه به عالم آخرت و حضور سلطان احدیت همیشه محزون و گریان است
(کلمه) قال ۴ (من کشف مقالات الحكماء انتفع بحقائقها) هر کس از مقالات
حکما پرده بکشد بحقائق علمی آنها بهره مند شود .

(کلمه) قال ۴ (نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفة النفس) هر که خود را شناخت
بزرگترین سعادت را یافت که از معرفت خود بمعرفت خدا میرسد و این بزرگترین
سعادت است

(کلمه) قال ۴ (ان یحرز العلم الامن تطیل درسه) هر کز بعد کمال علمی
نمیرسد مگر کسیکه طول مدت بکار آن علم پردازد و ادامه فکر و نظر و بحث در آن
علم دهد

(کلمه) قال ۴ (الحق دولة و للباطل جولة) حق را دولت باقی و پایدار است و
باطل را جولانی بیش نیست و زود نابود شود

(کلمه) قال ۴ (الفقر صلاح المؤمن و مریحه من حسد الجیران و تملق الاخوان
و تسلط السلطان) فقر و ناداری صلاح مؤمن است که او را از حسد آشنا
و همسایگان و تملق برادران و خویشان و از تعدی عمال سلطان آسوده میدارد چون

پادشه خراج نخواهد خراب را .)

(کلمه) قال ۴ (الشريعة رياضة النفس) شریعت بحقیقت ریاضت نفوس است

برای وصول بحد کمال و سعادت و لذات ابد

(کلمه) قال ۴ (من عذب لسانه کثر اعوانه) هر که با خاق خوش زبان باشد

یارانش بسیار باشند .

(کلمه) قال ۴ (الدين الادب) دین ادب و تربیت است

(کلمه) قال ۴ (لوعقلوا اهل الدنيا لخربت الدنيا) اگر تمام مردم دنیا راعقل

بودی دنیا خراب شدی (چون عاقلان بزیب و زیور و تجملات دنیا علاقه ندارند) (العقل

ما عبده الرحمن و اكتسب به الجنان)

(کلمه) قال ۴ (افضل المعروف اغانة الملهوف) بهترین احسان بداد مظلوم

رسیدن است .

(کلمه) قال ۴ (من اشد عيوب المرء ان يخفى عليه عيوبه) بترو سخت تر از هر

عیب در انسان آنست که عیب او بر او پنهان باشد .

(کلمه) قال ۴ (قيمة كل امرء ما يعام) قیمت هر کس بقدر عام و دانش اوست

(کلمه) قال ۴ (الخوف جالباب العارف) خدا ترسی و بیاد عظمت خدا بودن

لباس عارفان است .

(کلمه) قال ۴ (نفسك اقرب اعدائك اليك) نزدیک ترین دشمنان بقو نفس

تست پس مقدم از دشمنان دیگر با نفس باید جهاد کرد چون نزدیکتر از سایر دشمنانست

(این سخنان در مکتب انبیا است که مذهب روح بشرند)

(کلمه) قال ۴ (الشرف بالهمم العاليه لا بالارمهم العاليه) شرافت و فخر بهمت

بلند تست نه با نسب پدران مرده پوسیده

(کلمه) قال ۴ (اعداءك نفسك الملقى بين جنبيك) بزرگترین دشمن تو - و

نفس اماره تو است که دائم حضور تست و پیوسته بدشمنی تو میکوشد (مردم مادی

باین سخنان و قری نمیگذارند چون جاهل بنفس قدسی و روح باقی خویشند)

(کلمة) قال ۴ (الشوق خلاصان العارفين) عشق و شوق بخدا خاصه عارفانست

(کلمة) قال ۴ (نزه نفسك عن كل دنية) نفس ناطقه قدسیه خود را از هر کار

پست و وصف دنائت دور دار تا بمقام معرفت خدا و شهود حق و لذت ابد نائل شوی

(کلمة) قال ۴ (من يكسب مالا من غير حله يصرفه في غير حقه) هر کس مالیرا

از غیر راه حق و حلال بدست آورد بمصرف ناخق صرف خواهد کرد.

(کلمة) قال ۴ (صلة الارحام من افضل شيم الكرام) صلة رحم و دوستی و احسان

بخویشان بهترین سیرت نیکو کارانست در کلمه دیگر فرمود .

صلة رحم موجب زیادی مال و درازی عمر است

(کلمة) قال ۴ (من جهل علماً عاداه) هر که علمی را نداند دشمن آن عالم

است مانند مکتب معاویه و نهافت الفلاسفه نویسان که معلوم علی و شیعیانش حکمای الهی

جاهل و دشمنند .

(کلمة) قال ۴ (من ابصر عيب نفسه لم يعب احدا) هر کس عیب خود را دید

بعیبجویی مردم نپردازد (چنانکه اگر ضرری بر او رسد بفکر دفع ضرر خود است نه

ضرر دیگران)

(کلمة) قال ۴ (من لا عقل له لا دين له) هر که را عقل نیست آئین نیست

(کلمة) قال ۴ (اسعد الناس العاقل) عاقل باسعادت ترین مردم است

(کلمة) قال ۴ (ما آمن بالله من قطع رحمه) هر کس قطع رحم کند ایمانش

بخدا کامل نیست

(کلمة) قال ۴ (جالس الحكماء تكمل عقلك و تشرف نفسك و تنفج جهلك)

باحکماء بنشین تا عقل تو کامل و نفست شریف و نادانیت برطرف شود .

(کلمة) قال ۴ (جالس العلماء تسعد) باعلماء بنشین تا باسعادت رسی

(کلمة) قال ۴ (جالس العلماء تزدد علما) با علما بنشین تا علمت افزون شود

(کلمة) قال ۴ (الكتب بساتين العلماء) کتب علمی باغ و بستان دانشمندانست

(کلمة) قال ۴ (العلم حيوة والجهل موت) علم زنده ابد شدن و جهل مرگ

دایم یافتن است آب حیوة که در ظلمات است کنایه از علم است که در نفس پنهان است کسی زنده ابد نشود جز بعلم و حکمت و معرفت الهی از رسول اکرم ﷺ برسیند با که مجالست کنیم آن بزرگوار فرمود .

این سخن را حواریین از عیسی ۴ پرسیدند فرمود .

(جالسوا من ینذکر کم الله رؤیتو یرید فی علمکم منطقه و ترغبکم فی الآخرة عمله) با کسی مجالست کنید که دیدار او شما را بیاد خدا آورد و زبانش بر علم و معرفت شما بیفزاید و (اخلاق) و اعمالش شما را بعالم آخرت مشتاق و راغب گرداند خلاصه با کسی همنشین شوید که دیدار و گفتار و کردارش شما را بیاد خدا آورد و علم و معرفت بیفزاید و توجه و شوق و عشق بعالم بقا در شما پدید آرد چون نفس در مثل آئیندایست با هر که مقابل شود از اخلاق و آثار او نقش میگیرد هر که خواهد نقش الهی و رنك صبغت الله پیدا کند که بزرگترین سعادت است باید بارجال الهی نشیند و با سخنان و نصایح آنان انس گیرد تا بآن سعادت بزرگ نائل شود و البته مسلم کل است که علی علیه السلام بزرگترین رجال الهی است بر شما باد بمطالعه علوم و کلمات و عمل بآیات و دلالات آن بزرگوار تا نقش او در نفوس قدسی شما پدید آید صلوات الله علیه و آله المعصومین که آن بزرگوار پند و اندرز و تعلیمات آسمانیش که عالمی را پر از نور علم و معرفت نموده همه از قلب مطهر اوست و هر وصف که الهی ذکر فرموده مصداق اعلی و اتم آن وصف را خویش دارا بوده چنانکه خود آن حضرت فرمود .

من امر نکردم شما را بچیزی جز آنکه اول خود عمل کردم پس انس و مطالعه و مذاکره گفتار حکمت آثار و کلمات قصارش انسان را بکمال انسانیت و اعلی رتبه حکمت و سعادت ابد میرساند و بی شک از هر کتاب حکمت و هر دفتر علم و معرفت حکمتش کامل تر است و از هر سخن کلامش فصیح و بلیغ تر و بلندی مطالب و علو قدر سخنش افزون است و اینک حدیثی از آن بزرگوار راجع باوصاف دوستان و شیعیاناش ذکر کرده اینجا مقاله خاتمه را پس از ترجمه حدیث شریف بنصیحت جامع و حجت

بالغ آن بزرگوار ختم میکنیم .

(عشرون خصلة فی محب اهل البيت ۴ عشرة منها فی الدنيا و عشرة فی الآخرة)
 اما اللتی فی الدنيا فالزهد فی الدنيا والحرص علی العالم والورع فی الدین و الرغبة فی العبادہ
 و التوبة قبل العمات و النشاط فی قیام اللیل و الیاس عما فی یدی الناس والحفظ لامر الله
 ونهیہ و بنض الدنيا والسخاء

والعشرة اللتی فی الآخرة فلا ینشرله دیوان ولا ینصب لد میزان و یعطی
 کتابه بيميند و یکتب له برائة من النار و تبیض وجهه و یکسی من حلال الجنة و یشفع
 فی مائة من اهل بیه و ینظر الله تعالی الید بالرحمة و یتوج بقیجان الجنة و ید خلها بغير
 حساب فطوبی لمحبی ولدی وعشیرتی و اهل بیتی .

قرچمه حدیث

بیست خصلت نیکو برای دوستان اهل بیت پیغمبر است ده خصلت در دنیا و ده
 در آخرت اما آن ده خصلت نیکوی دنیا

۱ در دنیا از اهدند ۲ بتحصیل علم حریر صند ۳ در دین پارسا و پا کدامند ۴ بعبادت
 خدا مشتاقند ۵ پیش از مرگ موفق بتوبه اند ۶ بنماز شب و سحر خیزی با وجود
 تشا طند ۷ چشم امید بخلق ندارند (تنها بخدا امید دارند) ۸ اوامر و نواهی الهی را
 محافظت میکنند ۹ دنیا را دشمن دارند (و ابدأ حب دنیا در دل آنها نیست) ۱۰ داری خلق
 جود و سخاوتند این ده صفت لازمه دوستان و شیعیان اهل بیت اطهار است در دنیا
 اما ده خصلت آخرت آنها

۱ دیوان حساب بر آنها باز نشود ۲ میزان و حساب بر آنان برپا نگردد ۳ کتاب
 نامه عمل شان را بدست راست دهند (تا اهل بهشت باشند) ۴ و بر آنان حکم آزادی
 از جهنم نویسند ۵ بمحشر باروی سفید آیند (که بهشتی شناخته شوند) ۶ از لباس
 فاخر زیبای بهشتی بر تن پوشند ۷ صد نفر از اهل بیت خود را شفاعت کنند ۸ خدا
 بآنها نظر لطف و رحمت کند (که از همه بهتر و بالاتر است) ۹ در بهشت تاج پادشاهی بر
 سر آنان نهند ۱۰ بی حساب وارد بهشت شوند پس خوشا بر احوال محبان فرزندان

و عشیره و اهل بیت من (صلوات الله علیهم اجمعین)

نصیحت حضرت ۴۰

ختم کتاب

قال امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام

(یا ایها الناس اقبلوا النصیحة من نصیحتکم و تلقوها بالطاعة ممن حملها ایاکم و اعلموا ان الله سبحانه لم یمدح من القلوب الا اواعاها للحکمة و من الناس الا اسرهم الى الحق اجابةً و اعلموا ان الجهاد الاکبر جهاد النفس فاشتغلوا بجهاد انفسکم تسعدوا و ارفضوا القلیل و القل تسلموا و اکثر و اذکر الله تغنموا و کونوا عباد الله اخوانا تفوزوا لديه بالنعیم المقیم)

الا ای مردم نصیحت آنکس که بشما (برای خدا) اندرز و پند میدهد نیکو بشوند و اطاعت کنید و بدانید که خدا مدح نکوید (و دوست ندارد) مگر دلپائی را که لایق تر برای آموختن حکمت و معرفتند و زود تر دعوت خدا را اجابت (و امر او را اطاعت) میکنند و بدانید که بزرگترین جهاد با نفس اماره است پس آماده شوید و جداً بجهاد با نفس خود پردازید تا بسعادت ابد رسید و قیل و قال را بیاک سونهد و حرف و گفتگو را بدور ریزید (و بکار پردازید) تا بساحل سلامت رسید و خدا را بسیار یاد کنید تا بذکر خدا غنیمت بزرگ و لذت ابد یا بیدوای بندگان خدا باهم برادر ایمانی باشید (یکدل و یکرنک با صفا با هم زندگی کنید) تا نزد خدا در بهشت نعیم جاودانی بسعادت و فیروزی رسید .

رزقنا الله سبحانه تعالی بحق رحمته الواسع

محیی الدین مهدی الہی قمشہ

شوال ۱۳۷۶

خرداد ۱۳۳۶

(غلطنامه)

صواب	خطا	سطر	صفحه
از وجود و ماهیت و بیان	از وجود و بیان	۲	۱
بداست	بداست	۳	۱
وجود حقیقی	وجود حقیقی	۸	۴
بدون	و بدون	۱۲	۴
عین ماهیت	عین مهة	۲۵	۴
بر نقیض	بر نقیص	۶	۱۳
از شدت ظهور	از شدت ظهور	۸	۱۷
بداتش	بداتش	۱۱	۱۸
حق خود را	حق خورا	۱۵	۲۹
اوست	است	۴	۳۲
محببتك	ممیتك	۱۲	۳۹
فاتبغ	فاتبع	۱۲	۳۹
اجرا الحسنین	اجرا الحسین	۱۳	۴۰
من الحق الى الخلق	من الحق الى الحق	۱۸	۴۸
و مصالح دیگر در آن	در آن	۱۴	۶۹
خویشرا قاصر	خویشرا قصر	۱۸	۷۹
زیاد است	گوید	۱۲	۸۸
داند	دانه	۲۳	۹۶
زیاد میباشد	است	۱۸	۱۰۳
عقل و دیگر	عقل دیگر	۱۹	۱۲۰
و دنائت	دیانت	۲۲	۱۲۰
عشق یافت	عشق یافت	۱۳	۱۲۲
اتحاد مدرك	اتحا مدرك	۱۷	۱۳۳
زیاد است	بدست	۱۰	۱۴۶
و بالطبیعه	بالطبیعه	۴	۱۴۷
بردومات	بردوماب	۱۶	۱۴۹
دست و پا	دست و پا	۱۸	۱۴۹
ترتیب	ترتیت	۱۳	۱۵۱
علم و حکمت	علم حکمت	۱۳	۱۵۵

صواب	خطا	سطر	صفحه
بر فهم	سر فهم	۱۵	۱۵۵
بهشتیند	بهشتید	۱۵	۱۶۰
دورخیند	دورخید	۱۵	۱۶۰
تام در	تام در	۱۸	۱۶۴
الذین	الذین	۱۲	۱۶۶
انسانرا نطفه	انسان نطفه را	۹	۱۸۶
وصف تن	وصف من	۱۵	۱۸۶
مشوب	محسوب	۲۳	۱۸۶
معانی و اعتبارات	معانی اعتبارات	۱۰	۱۹۶
حقیقه است	حقیقه	۲۳	۱۹۶
موجد علم و نباست	موجر علم و نباست	۱۹	۲۰۶
و ترتیب	توتیب و	۲	۲۰۷
بالعلمه	بالعلمه	۲	۲۰۷
و مؤخر	اومؤخر	۶	۲۰۷
محالست	و حالست	۱۰	۲۰۷
او از	واز	۱۹	۲۰۷
نیت	نیست	۲۴	۲۱۶
که سر	که سه	۲۳	۲۲۱
علا و	اعلا را	۱	۲۲۳
ز آینه	ز آینه	۱۰	۲۲۳
و برخی از	و از	۱۶	۲۴۱
و هرگز سهو	و سهو	۱	۲۴۳
مهدی الهی	مهدی آلی	۱۴	۲۴۳
پیدایش	پیدایت	۱۶	۲۴۶
شکوک	شکوت	۱۹	۲۴۶
استغنائی	استغنای	۲۱	۲۴۶
کمال مرتبه	کمال و مرتبه	۲۲	۲۴۶
الظالمون	الضالون	۱۳	۲۵۸
دو آید	دارید	۱۰	۲۷۴
زیاد است	جَل	۱۵	۲۷۴
مشاهده کند	مشاهد کند	۱۶	۲۷۴
ان الله	ان اله	۱۴	۲۷۵
قلب	عقل	۲۱	۲۷۵
حسن	حس	۲۲	۲۷۵
شهود جمع	شهود	۵	۲۹۱
بکنه	بکنه	۸	۲۹۶
بحس و ضرورت	و بحس ضرورت	۱۹	۲۹۶
سخنی	سختی	۱	۲۹۷

صواب	خطا	مطر	صفحه
وزطبیعت	وزطبیعت	۶	۲۹۷
هیچ	هیچ	۶	۲۹۷
سرو و گل	سرو و گل	۸	۲۹۷
حسن گل	حسن گل	۱۰	۲۹۷
متبدل و	و متبدل	۱۹	۲۹۷
بصعق	بصعق	۱۳	۲۹۹
در صقع	در صقع	۲۳	۲۹۹
قدرت در زیر عرش گشوده اند	قدرت در اند	۱۷	۳۵۳
زیاد است	زیر عرش گشوده	۱۹	۳۵۳
جلالش بر ملائک	حالش بر ملائک	۲۲	۳۷۳
نبود آن	نبود این	۲۴	۳۷۳
بارکه	بارکه	۲۴	۳۷۳
قیاسم	اساسم	۱۸	۳۷۴
عرشیم	عرشم	۲۲	۳۷۴
و هدایت	هدایت	۱	۳۸۰
خدا	خدا	۲۰	۳۸۲
نفس	نفسی	۲۴	۳۸۲
غفلت	غفلت	۲۲	۴۰۲
ناراحتی	ناراحتی	۱۴	۴۰۴
دار	دارد	۲۱	۴۱۰

انتشارات دانشگاه تهران

- ۱ - وراثت (۱) تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
- ۲ - A Strain Theory of Matter « « محمود حسابی
- ۳ - آراء فلاسفه درباره عادت ترجمه « برزو سپهری
- ۴ - کالبدشناسی هنری تألیف « نعمت‌الله کیهانی
- ۵ - تاریخ بیهقی جلد دوم بتصحیح سعید نفیسی
- ۶ - بیماریهای دندان تألیف دکتر محمود سیاسی
- ۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها « « سرهنگ شمس
- ۸ - حماسه سرانی در ایران « « ذبیح‌الله صفا
- ۹ - مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی « « محمد مدین
- ۱۰ - نقشه برداری جلد دوم « مهندس حسن شمس
- ۱۱ - گیاه شناسی « حسین گل‌گلاب
- ۱۲ - اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی بتصحیح مدرس رضوی
- ۱۳ - تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد اول تألیف دکتر حسن ستوده تهرانی
- ۱۴ - روش تجزیه « « علی‌اکبر پریم
- ۱۵ - تاریخ افضل - بدایع الزمان فی وقایع کرمان فراهم آورده دکتر مهدی بیانی
- ۱۶ - حقوق اساسی تألیف دکتر قاسم زاده
- ۱۷ - فقه و تجارت « زین‌العابدین ذوالمجدین
- ۱۸ - راهنمای دانشگاه
- ۱۹ - مقررات دانشگاه
- ۲۰ - درختان جنگلی ایران
- ۲۱ - راهنمای دانشگاه با انگلیسی
- ۲۲ - راهنمای دانشگاه بفرانسه
- ۲۳ - Les Espaces Normaux
- ۲۴ - موسیقی دوره ساسانی
- ۲۵ - حماسه ملی ایران
- ۲۶ - زیست شناسی (۴) بحث در نظریه لامارک
- ۲۷ - هندسه تحلیلی
- ۲۸ - اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول
- ۲۹ - اصول گداز و استخراج فلزات « دوم
- ۳۰ - اصول گداز و استخراج فلزات « سوم

- ۳۱- ریاضیات در شیمی
 ۳۲- جنگل شناسی جلد اول
 ۳۳- اصول آموزش و پرورش
 ۳۴- فیزیولوژی گیاهی جلد اول
 ۳۵- جبر و آنالیز
 ۳۶- گزارش سفر هند
 ۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی
 ۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین
 ۳۹- واژه نامه طبری
 ۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی
 ۴۱- تاریخ اسلام
 ۴۲- جانورشناسی عمومی
 ۴۳- Les Connexions Normales
 ۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان شناسی
 ۴۵- روان شناسی کودک
 ۴۶- اصول شیمی پزشکی
 ۴۷- ترجمه و شرح تبصرة علامه جلد اول
 ۴۸- اکوستیک (صوت) (۱) ارتعاشات - سرعت
 ۴۹- انگل شناسی
 ۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط
 ۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی
 ۵۲- درس اللغة والادب (۱)
 ۵۳- جانور شناسی سیستماتیک
 ۵۴- پزشکی عملی
 ۵۵- روش تهیه مواد آلی
 ۵۶- مامائی
 ۵۷- فیزیولوژی گیاهی جلد دوم
 ۵۸- فلسفه آموزش و پرورش
 ۵۹- شیمی تجزیه
 ۶۰- شیمی عمومی
 ۶۱- امیل
 ۶۲- اصول علم اقتصاد
 ۶۳- مقاومت مصالح
 ۶۴- کشت گیاه حشره کش پیرتر
 ۶۵- آسیب شناسی
- نگارش دکتر هورفر
 « مرحوم مهندس کریم ساعی
 « دکتر محمد باقر هوشیار
 « « اسماعیل زاهدی
 نگارش دکتر محمد علی مجتهدی
 « « غلامحسین صدیقی
 « « پرویز نائل خانلری
 « « مهدی بهرامی
 « « صادق کیا
 « عیسی بهنام
 « دکتر فیاض
 « « فاطمی
 « « هشترودی
 « دکتر امیراعلم - دکتر ح
 دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس - دکتر
 نگارش دکتر مهدی جلالی
 « « آ. وارتانی
 « زین العابدین ذوالعابدین
 « دکتر ضیاء الدین اسماعیل بی
 « « ناصر انصاری
 « « افضل یور
 « « احمد بیرشک
 « دکتر محمدی
 « « آرم
 « « نجم آبادی
 « « صفوی گلپایگانی
 « « آهی
 « « زاهدی
 « دکتر فتح الله امیر هوشمند
 « « علی اکبر پریم
 « مهندس سعیدی
 ترجمه مرحوم غلامحسین زیرک ز
 تألیف دکتر محمود کیهان
 « مهندس گوهریان
 « مهندس میردامادی
 « دکتر آرمین

۶- مکائیک فیزیک
۶- کالبدشناسی توصیفی (۴) - مفصل شناسی

۶- درماتشناسی جلد اول

۶- درماتشناسی ۲ دوم

۷- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات

۷- شیمی آنالیتیک

۷- اقتصاد جلد اول

۷- دیوان سیدحسن غزنوی

۷- راهنمای دانشگاه

۷- اقتصاد اجتماعی

۷- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم

۷- زیبا شناسی

۷- تئوری سنتتیک گازها

۷- کارآموزی داروسازی

۸- قوانین دامپزشکی

۸- جنگل شناسی جلد دوم

۸- استقلال آمریکا

۸- کنجکاویهای علمی و ادبی

۸- ادوار فقه

۸- دینامیک گازها

۸- آئین دادرسی در اسلام

۸- ادبیات فرانسه

۸- از سربین تا یونسکو - دو ماه در پاریس

۸- حقوق تطبیقی

۹- میکروپشناسی جلد اول

۹- میز راه جلد اول

۹- ۲ ۲ دوم

۹- کالبد شکافی (تشریح علی دست و پا)

۹- ترجمه و شرح تبصره علامه جلد دوم

۹- کالبدشناسی توصیفی (۴) - عضله شناسی

۹- ۲ ۲ (۴) - رگ شناسی

۹- بیماریهای گوش و حلق و بینی جلد اول

۹- هندسه تحلیلی

۹- جبر و آنالیز

۱۰- تفوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱۶۶۰)

تألیف دکتر کمال جناب

« « امیراعلم - دکتر حکیم -

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس

تألیف دکتر عطائی

« « «

« مهندس حبیب الله نابتی

« دکتر گاکیک

« « علی اصغر پورهمايون

بتصحیح مدرس رضوی

—

تألیف دکتر شیدفر

« « حسن ستوده تهرانی

« علینقی وزیری

« دکتر روشن

« « جنیدی

« « میمندی نژاد

« مرحوم مهندس ساعی

« دکتر مجیر شیبانی

—

« محمود شهابی

« دکتر غفاری

« محمد سنگلجی

« دکتر سپهبدی

« « علی اکبر سیاسی

« « حسن افشار

تألیف دکتر سهراب - دکتر میردامادی،

« « حسین گلر

« « «

« « نعمت الله کیهانی

« زین العابدین ذوالمجدین

« دکتر امیراعلم - دکتر حکیم

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس

« « «

تألیف دکتر جمشیداعلم

« « کامکار پارسی

« « «

« « بیانی

- ۱۰۱- کالبدشناسی توصیفی - استخوان‌شناسی اسب
- ۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی
- ۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها
- ۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی
- ۱۰۵- فیه مافیه
- ۱۰۶- جغرافیای اقتصادی جلد اول
- ۱۰۷- الکتریسته و موارد استعمال آن
- ۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه
- ۱۰۹- تلخیص البیان عن مجازات القرآن
- ۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر
- ۱۱۱- شیمی آلی جلد اول ثنوری و اصول کلی
- ۱۱۲- شیمی آلی «ارگالیک» جلد اول
- ۱۱۳- حکمت الهی عام و خاص
- ۱۱۴- امراض حلق و بینی و حنجره
- ۱۱۵- آنالیز ریاضی
- ۱۱۶- هندسه تحلیلی
- ۱۱۷- شکسته بندی جلد دوم
- ۱۱۸- باغبانی (۱) باغبانی عمومی
- ۱۱۹- اساس التوحید
- ۱۲۰- فیزیک پزشکی
- ۱۲۱- اکوستیک «صوت» (۲) مشخصات صوت - لوله - تار
- ۱۲۲- جراحی فوری اطفال
- ۱۲۲- فهرست کتب اهدائی آنای مشکوة (۱)
- ۱۲۴- چشم پزشکی جلد اول
- ۱۲۴- شیمی فیزیک
- ۱۲۶- بیماریهای گیاه
- ۱۲۷- بحث در مسائل پرورش اخلاقی
- ۱۲۸- اصول عقاید و کرائم اخلاق
- ۱۲۹- تاریخ کشاورزی
- ۱۳۰- کالبدشناسی انسانی (۱) سر و کردن
- ۱۳۱- امراض و امیر دام
- ۱۳۲- درس اللغة والادب (۴)
- ۱۳۳- واژه نامه گرسگانی
- ۱۳۴- تک باخته‌شناسی
- ۱۳۵- حقوق اساسی جاپ پنجم (اصلاح شده)
- ۱۳۶- عضله و زیبایی پلاستیک
- ۱۳۷- طیف جذبی و اشعه ایکس

- تألیف دکتر میر بابائی
- « « محسن عزیزی
- نگارش « محمد جواد جنیدی
- « نصرالله فلسفی
- « بدیع الزمان فروزانفر
- « دکتر محسن عزیزی
- « مهندس عبدالله ریاضی
- « دکتر اسمعیل زاهدی
- « سید محمد باقر سبزواری
- « محمود شهابی
- « دکتر عابدی
- « « شیخ
- نگارش مهدی تمشه
- « دکتر علیم مروستی
- « « منوچهر وصال
- « « احمد عقیلی
- « « امیر کیا
- « مهندس شبانی
- « مهدی آشتیانی
- « دکتر فرهاد
- « « اسمعیل بیگی
- « « مرعشی
- « « علینقی منزوی تهرانی
- « دکتر ضرابی
- « « بازرگان
- « « خبیری
- « « سپهری
- « « زین العابدین ذوالمجدین
- « دکتر تقی بهرامی
- « « حکیم و دکتر کفج بغش
- « « رستگار
- « « محمدی
- « « صادق کیا
- « « عزیز رفیعی
- « « قاسم زاده
- « « کیهانی
- « « فاضل زندی

- ۱- مصنفات افضل الدین گاشانی
 - ۱- روان شناسی (از لحاظ تربیت)
 - ۱- ترمودینامیک (۱)
 - ۱- بهداشت روستائی
 - ۱- زمین شناسی
 - ۱- مکانیک عمومی
 - ۱- فیزیک و لوژی جلد اول
 - ۱- کالبدشناسی و فیزیک و لوژی
 - ۱- تاریخ تمدن ساسانی جلد اول
 - ۱- کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت اول
 - ۱- سلسله اعصاب محیطی
 - ۱- کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت دوم
 - ۱- سلسله اعصاب مرکزی
 - ۱- کالبدشناسی توصیفی (۶) اعضای حواس پنجگانه
 - ۱- هندسه عالی (گروه و هندسه)
 - ۱- اندام شناسی گیاهان
 - ۱- چشم پزشکی (۴)
 - ۱- بهداشت شهری
 - ۱- انشاء انگلیسی
 - ۱- شیمی آلی (ارگانیک) (۴)
 - ۱- آسیب شناسی (گانگلیوت استلر)
 - ۱- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی
 - ۱- تفسیر خواجه عبدالله انصاری
 - ۱- حشره شناسی
 - ۱- نشانه شناسی (علم العلامات) جلد اول
 - ۱- نشانه شناسی بیماریهای اعصاب
 - ۱- آسیب شناسی عملی
 - ۱- احتمالات و آمار
 - ۱- الکتریسته صنعتی
 - ۱- آئین دادرسی کیفری
 - ۱- اقتصاد سال اول (چاپ دوم اصلاح شده)
 - ۱- فیزیک (تابش)
 - ۱- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد دوم)
 - ۱- رساله بود و نمود
 - ۱- زندگانی شاه عباس اول
 - ۱- تاریخ بیهقی (جلد سوم)
 - ۱- فهرست نشریات ابوعلی سینا بزبان فرانسه
 - نگارش دکتر مینوی و بهی مهدوی
 - « « علی اکبر سیاسی
 - « « مهندس بازرگان
 - نگارش دکتر زوین
 - « « یدالله سعابی
 - « « مجتبی ریاضی
 - « « کاتوزیان
 - « « نصرالله نیک نفس
 - « سعید نفیسی
 - « دکتر امیراعلم-دکتر حکیم
 - دکتر کیهانی-دکتر نجم آبادی-دکتر نیک نفس
 - » » » »
 - » » » »
 - تألیف دکتر اسدالله آل بویه
 - « « پارسا
 - نگارش دکتر ضرابی
 - » » اعتمادیان
 - » » بازارگادی
 - » » دکتر شیخ
 - » » آرمن
 - » » ذبیح الله صفا
 - بتصحیح علی اصغر حکمت
 - تألیف جلال افشار
 - » دکتر محمدحسین میمنندی نژاد
 - » » صادق صبا
 - » » حسین رحمتیان
 - » » مهدوی اردبیلی
 - » » محمد مظفری زنگنه
 - » » محمدعلی هدایتی
 - » » علی اصغر پورهمایون
 - » » روشن
 - » » علینقی منزوی
 - » » محمدتقی دانشپژوه
 - » » محمودشهابی
 - » » نصرالله فلسفی
 - بتصحیح سعید نفیسی
 - » » » »

- ۱۷۴- تاریخ مصر (جلد اول)
 ۱۷۵- آسیب‌شناسی آذربایجان سیستم ریکولو آندوتلیال
 ۱۷۶- نهضت ادبیات فرانسه در دوره رومانتیک
 ۱۷۷- فیزیولوژی (طب عمومی)
 ۱۷۸- خطوط لبه‌های جذبی (اشعه ایکس)
 ۱۷۹- تاریخ مصر (جلد دوم)
 ۱۸۰- سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین
 ۱۸۱- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم- قسمت دوم)
 ۱۸۲- اصول فن کتابداری
 ۱۸۳- رادیو الکتریسته
 ۱۸۴- پیوره
 ۱۸۵- چهار رساله
 ۱۸۶- آسیب‌شناسی (جلد دوم)
 ۱۸۷- یادداشت‌های مرحوم قزوینی
 ۱۸۸- استخوان‌شناسی مقایسه‌ای (جلد دوم)
 ۱۸۹- جغرافیای عمومی (جلد اول)
 ۱۹۰- بیماری‌های واگیر (جلد اول)
 ۱۹۱- بتن فولادی (جلد اول)
 ۱۹۲- حساب جامع و فاضل
 ۱۹۳- ترجمه مبدء و معاد
 ۱۹۴- تاریخ ادبیات روسی
 ۱۹۵- تاریخ تمدن ایران ساسانی (جلد دوم)
 ۱۹۶- درمان تراخم با الکتروکو آگولاسیون
 ۱۹۷- شیمی و فیزیک (جلد اول)
 ۱۹۸- فیزیولوژی عمومی
 ۱۹۹- داروسازی جالینوسی
 ۲۰۰- علم‌العلامات نشانه‌شناسی (جلد دوم)
 ۲۰۱- استخوان‌شناسی (جلد اول)
 ۲۰۲- پیوره (جلد دوم)
 ۲۰۳- علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید
 ۲۰۴- قواعد فقه
 ۲۰۵- تاریخ سیاسی و دیپلوماسی ایران
 ۲۰۶- فهرست مصنفات ابن سینا
 ۲۰۷- مخارج الحروف
 ۲۰۸- عیون الحکمه
- تألیف احمد بهمنش
 > دکتر آرمین
 > مرحوم زیرک‌زاده
 نگارش دکتر مصباح
 > > زندگی
 > احمد بهمنش
 > دکتر صدیق‌اعلم
 > محمدتقی دانش‌پژوه
 > دکتر محسن صبا
 > > رحیمی
 > > محمود سیاسی
 > > معتمد سنگلجی
 > > دکتر آرمین
 فراهم آورده آقای ایرج افشار
 تألیف دکتر میربابائی
 > > مستوفی
 > > غلامعلی بینش‌ور
 «مهندس خلیلی
 نگارش دکتر مجتهدی
 ترجمه آقای محمودشاهی
 تألیف > سعید نفیسی
 > > > >
 > دکتر پرفسور شمس
 > > توسلی
 > > شبیانی
 > > مقدم
 > > میمندی نژاد
 > > نعمت‌اله کیهانی
 > > محمود سیاسی
 > > علی اکبر سیاسی
 > آقای محمودشاهی
 > > دکتر علی اکبرینا
 > > مهدوی
 تصحیح و ترجمه دکتر پرویز ناتل‌خا
 از ابن سینا - چاپ هکسی

۲۰- شیمی یولوژی

۲۱- میکروشناسی (جلد دوم)

۲۱- حشرات زیان آور ایران

۲۱- هواشناسی

۲۱- حقوق مدنی

۲۱۴- ماحذ قصص وتمثیلات مثنوی

۲۱۵- مکانیک استدلالی

۲۱۶- ترمودینامیک (جلد دوم)

۲۱۸- گروه بندی وانتقال خون

۲۱۸- فیزیک، ترمودینامیک (جلد اول)

۲۱۹- روان پزشکی (جلد سوم)

۲۲۰- بیماریهای درونی (جلد اول)

۲۲۱- حالات عصبانی بانورز

۲۲۲- کالبدشناسی توصیفی (۷)

(دستگاه گوارش)

۲۲۳- علم الاجتماع

۲۲۴- الهیات

۲۲۵- هیدرولیک عمومی

۲۲۶- شیمی عمومی معدنی فلزات (جلد اول)

۲۲۷- آسیب شناسی آزردهای سورنال «غده فوق کلیوی»

۲۲۸- اصول الصرف

۲۲۹- سازمان فرهنگی ایران

۲۳۰- فیزیک، ترمودینامیک (جلد دوم)

۲۳۱- راهنمای دانشگاه

۲۳۲- مجموعه اصطلاحات علمی

۲۳۳- بهداشت غذایی (بهداشت نسل)

۲۳۴- جغرافیای کشاورزی ایران

۲۳۵- ترجمه‌النهایه باتصحیح و مقدمه (۱)

۲۳۶- احتمالات و آمار ریاضی (۲)

۲۳۷- اصول تشریح چوب

۲۳۸- خون شناسی عملی (جلد اول)

۲۳۹- تاریخ ملل قدیم آسیای غربی

۲۴۰- شیمی تجزیه

۲۴۱- دانشگاهها و مدارس عالی امریکا

۲۴۲- پانزده گفتار

۲۴۳- بیماریهای خون (جلد دوم)

تألیف دکتر مافی

» آقایان دکتر سهراب-

دکتر میردامادی

» مهندس عباس دواچی

» دکتر محمد منجمی

» » سید حسن امامی

نگارش آقای فروزانفر

» پرفسور فاطمی

» مهندس بازرگان

» دکتر یحیی پویا

» » روشن

» » میر سپاسی

» » میمندی نژاد

ترجمه » چهارازی

تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس

تألیف دکتر مهدوی

» فاضل تونی

» مهندس ریاضی

تألیف دکتر فضل الله شیروانی

» » آرمین

» علی اکبر شهابی

تألیف دکتر علی کنی

نگارش دکتر روشن

-

-

نگارش دکتر فضل الله صدیق

» دکتر تقی بهرامی

» آقای سید محمد سبزواری

» دکتر مهدوی اردبیلی

» مهندس رضا حجازی

» دکتر رحمتیان دکتر شمس

» » بهمنش

» » شیروانی

» » ضیاء الدین اسمعیل بیکی

» آقای مجتبی مینوی

» دکتر یحیی پویا

- ۲۴۴- اقتصاد کشاورزی
- ۲۴۵- علم‌الاعلامات (جلد سوم)
- ۲۴۶- بتن آرمه (۲)
- ۲۴۷- هندسه دیفرانسیل
- ۲۴۸- فیزیولوژی گل ورده بندی تک لپه‌ایها
- ۲۴۹- تاریخ زندیه
- ۲۵۰- ترجمه‌النهايه با تصحيح و مقدمه (۲)
- ۲۵۱- حقوق مدنی (۲)
- ۲۵۲- دفتر دانش و ادب (جزء دوم)
- ۲۵۳- یادداشت‌های فزونی (جلد دوم ب، ت، ث، ج)
- ۲۵۴- تفوق و برتری اسپانیا
- ۲۵۵- تیره شناسی (جلد اول)
- ۲۵۶- کالبد شناسی توصیفی (۸)
دستگاه ادرار و تناسل - پرده صفاق
- ۲۵۷- حل مسائل هندسه تحلیلی
- ۲۵۸- کالبد شناسی توصیفی (حیوانات اهلی مفصل شناسی مقایسه‌ای)
- ۲۵۹- اصول ساختمان و محاسبه ماشینهای برق
- ۲۶۰- بیماریهای خون و لنف (بررسی بالینی و آسیب شناسی)
- ۲۶۱- سرطان شناسی (جلد اول)
- ۲۶۲- شکسته بندی (جلد سوم)
- ۲۶۳- بیماریهای واگیر (جلد دوم)
- ۲۶۴- انگل شناسی (بند پایان)
- ۲۶۵- بیماریهای درونی (جلد دوم)
- ۲۶۶- دامپرووری عمومی (جلد اول)
- ۲۶۷- فیزیولوژی (جلد دوم)
- ۲۶۸- شهر فارسی (در عهدشاهرخ)
- ۲۶۹- فن انگشت نگاری (جلد اول و دوم)
- ۲۷۰- منطق التویحات
- ۲۷۱- حقوق جنائی
- ۲۷۲- سمیولوژی اعصاب
- ۲۷۳- کالبد شناسی توصیفی (۹)
(دستگاه تولید صوت و تنفس)
- ۲۷۴- اصول آمار و کلیات آمار اقتصادی
- ۲۷۵- گزارش کنفرانس اتمی ژنو
- ۲۷۶- امکان آلوده کردن آبهای مشروب
- نگارش دکتر احمد هومن
- » » میمندی نژاد
- » آقای مهندس خلیلی
- » دکتر بهروز
- » زاهدی
- » هادی هدایتی
- » آقای سبزواری
- » دکتر امامی
-
- » ایرج افشار
- » دکتر خانبا با بیانی
- » احمد پارسا
- تألیف دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی
دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- نگارش دکتر علیتقی وحدتی
- » » میر بابائی
- » مهندس احمد رضوی
- » دکتر رحمتیان
- » آرمین
- » امیر کیا
- » بینش ور
- » عزیز رفیعی
- » میمندی نژاد
- » بهرامی
- » علی کاتوزیان
- » یار شاطر
- نگارش ناصرقلی وادسر
- » دکتر فیاض
- تألیف آقای دکتر عبدالعسین دلی آ
- » » » چهارازی
- تألیف دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی
دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- نگارش دکتر محسن صبا
- » » جناب دکتر بازرگان
- نگارش دکتر حسین سهراب - دکتر میمندی نژاد

- ۲۷۷- مدخل منطق صورت
- ۲۷۸- ویروسها
- ۲۷۹- تالیفاتها (آلکها)
- ۲۸۰- گیاهشناسی سیستماتیک
- ۲۸۱- تیرهشناسی (جلد دوم)
- ۲۸۲- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی
- ۲۸۳- احادیث مثنوی
- ۲۸۴- قواعد النحو
- ۲۸۵- آزمایشهای فیزیک
- ۲۸۶- پندنامه اهواری یا آئین پزشکی
- ۲۸۷- بیماریهای خون (جلد سوم)
- ۲۸۸- جنین شناسی (رویان شناسی) جلد اول
- ۲۸۹- مکانیک فیزیک (اندازه گیری مکانیک نقطه
- مادی و فرضیه نسبی) (چاپ دوم)
- ۲۹۰- بیماریهای جراحی قفسه سینه (ریه، مری، قفسه سینه) > > محمد تقی قوامیان
- ۲۹۱- اکوستیک (صوت) چاپ دوم > > ضیاءالدین اسماعیل بیگی
- ۲۹۲- چهار مقاله > > بتصحیح محمد معین
- ۲۹۳- داریوش یکم (پادشاه بارسها) > > نگارش منشی زاده
- ۲۹۴- کالبدشکافی تشریح عملی سروگردن-سلسله اعصاب مرکزی > > نعمت الله کیهانی
- ۲۹۵- درس اللغة والادب (۱) چاپ دوم > > محمد محمدی
- ۲۹۶- سه گفتار خواجه طوسی > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۲۹۷- Sur les espaces de Riemann > > نگارش دکتر هشترودی
- ۲۹۸- فصول خواجه طوسی > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۲۹۹- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش سوم > > نگارش محمد تقی دانش پژوه
- ۳۰۰- الرسالة المعینة > > >
- ۳۰۱- آغاز و انجام > > ابرج افشار
- ۳۰۲- رساله امامت خواجه طوسی > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۳۰۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش چهارم > > >
- ۳۰۴- حل مشکلات معینه خواجه نصیر > > >
- ۳۰۵- مقدمه قدیم اخلاق ناصری > > جلال الدین همایی
- ۳۰۶- بیوگرافی خواجه نصیرالدین طوسی (بزبان فرانسه) > > نگارش دکتر امشاهی
- ۳۰۷- رساله بیست باب در معرفت اسطرلاب > > مدرس رضوی
- ۳۰۸- مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین > > >
- ۳۰۹- سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی > > محمد مدرسی (زنجانی)

- ۳۴۱ - حل مسائل ریاضیات عمومی
 ۳۴۲ - جوامع الحکایات
 ۳۴۳ - شیمی تحلیلی
 ۳۴۴ - ارادة معطوف بقدرت (انریچه)
 ۳۴۵ - دفتر دانش وادب (جلد سوم)
 ۳۴۶ - حقوق مدنی (جلد اول تجدید چاپ)
 ۳۴۷ - نمایشنامه لوسید
 ۳۴۸ - آب شناسی هیدرولوژی
 ۳۴۹ - روش شیمی تجزیه (۱)
 ۳۵۰ - هندسه ترسیمی
 ۳۵۱ - اصول الصرف
 ۳۵۲ - استخراج نفت (جلد اول)
 ۳۵۳ - سخنرانیهای پروفیسور رنه ولسان
 ۳۵۴ - کورش کبیر
 ۳۵۵ - فرهنگ غفاری فارسی فرانسه (جلد اول)
 ۳۵۶ - اقتصاد اجتماعی
 ۳۵۷ - بیولوژی (وراثت) (تجدید چاپ)
 ۳۵۸ - بیماریهای مغزو روان (۳)
 ۳۵۹ - آئین دادرسی در اسلام (تجدید چاپ)
 ۳۶۰ - تقریرات اصول
 ۳۶۱ - کالبد شکافی توصیفی (جلد ۴ - عضله شناسی اسب) تألیف دکتر میربابائی
 ۳۶۲ - الرسالة الکمالیه فی الحقایق الالهیه
 ۳۶۳ - بی حسی های ناحیه ای دردندان پزشکی
 ۳۶۴ - چشم و بیماریهای آن
 ۳۶۵ - هندسه تحلیلی
 ۳۶۶ - شیمی آلی ترکیبات حلقوی (چاپ دوم)
 ۳۶۷ - پزشکی عملی
 ۳۶۸ - اصول آموزش و پرورش (چاپ سوم)
 ۳۶۹ - پرتو اسلام
 ۳۷۰ - جراحی عملی دهان و دندان (جلد اول)
 ۳۷۱ - درد شناسی دندان (۱)
 ۳۷۲ - مجموعه اصطلاحات علمی (قسمت دوم)
 ۳۷۳ - تیره شناسی (جلد سوم)
 ۳۷۴ - المعجم
 ۳۷۵ - جواهر الآثار (ترجمه مثنوی)

تألیف دکتر کامکارپارسی
 « « محمد معین
 « مهندس قاسمی
 ترجمه دکتر هوشیار
 مقاله دکتر مهدوی
 تألیف دکتر امامی
 ترجمه دکتر سپهبدی
 تألیف دکتر جنیدی
 « « فخرالدین خوشنویسان
 « « جلیل عصار
 « « علی اکبر شهابی
 « « دکتر جلال الدین توانا
 ترجمه دکتر سیاسی - دکتر سیمجور
 تألیف دکتر هادی هدایتی
 مهندس امیر جلال الدین غفاری
 دکتر سید شمس الدین جزایری
 « « خبری
 « « حسین رضاعی
 آقای محمد سنگلجی
 « « محمود شهابی
 تألیف دکتر میربابائی (جلد ۴ - عضله شناسی اسب)
 « « سبزواری
 « « دکتر محمود مستوفی
 « « باستان
 « « مصطفی کامکارپارسی
 « « ابوالحسن شیخ
 « « ابوالقاسم نجم آبادی
 « « هوشیار
 بقلم عباس خلیلی
 تألیف دکتر کاظم سیمجور
 « « محمود سیاسی
 -
 « « احمد پارسا
 بتصحیح مدرس رضوی
 بقلم عبدالعزیز صاحب الجواهر

- ۳۷۶ - تاریخ دیپلوماسی عمومی
 Textes Français - ۳۷۷
- ۳۷۸ - شیمی فیزیک (جلد دوم)
 ۳۷۹ - زیباشناسی
 ۳۸۰ - بیماریهای مشترک انسان و دام
 ۳۸۱ - فرزانه و روان
 ۳۸۲ - بهبود نسل بشر
- ۳۸۳ - یادداشت‌های قزوینی (۳)
 ۳۸۴ - گویش آشتیان
 ۳۸۵ - کالبد شکافی (تشریح عملی قفسه سینه و قلب و ریه) « « نعمت‌الله کیهانی
 ۳۸۶ - ایران بعد از اسلام
 ۳۸۷ - تاریخ مصر قدیم (جلد اول چاپ دوم)
 ۳۸۸ - آرزوهای نیات‌ها (۱) سرخس‌ها
 ۳۸۹ - شیمی صنعتی (جلد اول)
 ۳۹۰ - فیزیک عمومی الکترواستاتیک (جلد اول)
 ۳۹۱ - مبادی علم هواشناسی
 ۳۹۲ - منطق و روش شناسی
 ۳۹۳ - الکترونیک (جلد اول)
 ۳۹۴ - فرهنگ غفاری (جلد دوم)
- تألیف دکتر محسن عزیزی
 « بانو نفیسی
 « دکتر علی اکبر توسلی
 « آقای علینقی وزیری
 « دکتر میمنده نژاد
 « « بصیر
 « « محمد علی مولوی
- ایرج افشار
 تألیف دکتر صادق کیا
 « « عباس خلیلی
 « دکتر احمد بهمنش
 « « خبری
 « « رادفر
 « « روشن
 « « احمد سعادت
 « « علی اکبر سیاسی
 « « رحیمی قاجار
 « مهندس جلال‌الدین غفاری

